

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

KARL HÖLL UND HANS LIETZMANN

6

DIE
THEOLOGISCHE ENTWICKLUNG
GASPARO CONTARINIS

VON

LIC. HANNS RÜCKERT

PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN



BONN

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG

1926

BX
4705
C774
R82
1926
GTU
Storage

Uebersichtsplan der Arbeiten zur Kirchengeschichte

Herausgegeben von Holl und Lietzmann

- 1 **Petrus und Paulus in Rom.** Von Hans Lietzmann.
2. Auflage in Vorbereitung.
- 2 **Luther und Böhme.** Von Heinrich Bornkamm. 1925.
VIII u. 300 S. 8^o RM 11.—
- 3 **Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen
Konzil.** Von Hanns Rückert. 1925. VIII u. 281 S. 8^o.
RM 15.—
- 4 **Cyprianische Untersuchungen.** Von Hugo Koch. 1926.
XII u. 493 S. gr. 8^o RM 18.—
- 5 **Die Religion Michelangelos.** Von Hermann Wolfgang
Beyer. VI u. 159 S. 8^o RM 5.50, in Ganzleinen 7.50
- 6 **Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis
1530—42.** Von Hanns Rückert. VIII u. 109 S.

Ferner werden erscheinen:

- 7 **Messe und Herrenmahl.** Von Hans Lietzmann. In Vor-
bereitung.
- 8 **Liturgie und Kirchenjahr von Antiochia nach
Johannes Chrysostomus.** Von Walther Eltester. In
Vorbereitung.

KLEINE TEXTE FÜR VORLESUNGEN UND ÜBUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

Soeben erschienen:

- 153 AUSGEWÄHLTE HETHITISCHE TEXTE historischen und juristischen
Inhalts. Transkribiert v. Albrecht Götze. 26 S. 26. 1.80
- 154 L. ANNAEI SENECAE divi Clavdii apotheosis per satvram qvae apo-
colocytosis vulgo dicitur, ed. Otto Rossbach. 18 S. 26. 0.80
- 155 ENGLISCHE VERFASSUNGSRURKUNDEN des 12. und 13. Jahrhunderts.
Herausgegeben von Ludwig Riess. 61 S. 26. 3.—

In Vorbereitung sind:

- 156 HISTORISCHE GRIECHISCHE EPIGRAMME. Herausg. von Friedr.
Freiherr Hiller v. Gaertringen. 26.
- 157 BUDDHA UND JESUS IN IHREN PARALLELTXTEN. Herausgegeben
von J. B. Aufhäuser.

MARCUS & WEBER'S VERLAG BONN

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

KARL HOLL UND HANS LIETZMANN

6

DIE
THEOLOGISCHE ENTWICKLUNG
GASPARO CONTARINIS

VON

LIC. HANNS RÜCKERT

PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN



BONN

A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG

1926

~~BRT42~~

~~A16~~

~~62.6~~

~~8X~~

4705

C 774

R82

1925

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen
vorbehalten.

Copyright 1926 by A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.

Made in Germany.

MAY 17 1965

20597

D. DR. KARL HOLL
ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG
IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Kritik an der bisherigen Contariniforschung. — Bestimmung der Aufgabe.	
I. Teil. Der Thomismus als Ausgangspunkt der Entwicklung. Die <i>confutatio articulorum Lutheranorum</i>	4
Die Frühentwicklung. Jugend und Universitätsjahre. — Die Schrift <i>De officio episcopi</i> S. 4. — Die Begegnung mit Luther S. 5. — Die zwei Seiten des Lebenswerks: Die Tätigkeit in der Kirche S. 5. — Die Auseinandersetzung mit Luther als treibende Kraft in der theologischen Arbeit S. 6. — Die <i>Confutatio</i>. Datierung und Anlaß S. 6—7. — Die Abhängigkeit von Thomas S. 8. — Urstand S. 9—10. Erbsünde. Verhältnis zur Tat Adams S. 10—11. — Wesen der Erbsünde: 1. <i>privatis gratiae</i> S. 11—12. — 2. <i>cauentia iustitiae originalis</i> S. 12—13. — Erbsünde und Tatsünde S. 13—14. — Erbsünde und Tod S. 15. — Rechtfertigung. Gnadenbegriff S. 16—17. — <i>Infusio iustitiae</i> S. 18. — Der Gerechtfertigte und die Sünde S. 19. — Die Notwendigkeit einer Disposition S. 20. — Nicht im Sinne eines Verdienstes S. 20—21. — Der Inhalt der Disposition: Glaube S. 22. — Wesen des Glaubens und sein Verhältnis zu den Werken S. 23. — Verhältnis der Aussagen über den Inhalt der Disposition zu Thomas. 2 Stellen der <i>Summa theologica</i> als Grundlagen S. 24—26. — Abweichungen von Thomas S. 26—29. — Die Auseinandersetzung mit der Reformation als Grund für die Abweichungen S. 29—32. — Die Verdienstlichkeit der Werke S. 33—34. — Der freie Wille und der Ursprung des Bösen. Zwei Arten von <i>malum</i> S. 34—36. — Die Form der göttlichen Gnadenwirkung zwingend und kontingent S. 36—38. — Das Wesen des freien Willens: Gebundenheit an Gott und Wahlfreiheit S. 38—39. — Die verschiedenen Stufen der Gnadenwirkung in den verschiedenen Stufen der guten Werke S. 40. — Die	

Notwendigkeit der Genugtuung im Bußsakrament. Die scholastische Spaltung im Sündenbegriff S. 41. — Die praktische Argumentation: das Nebeneinander von *lex divina*, *lex naturalis* und *lex civilis* S. 42—44. — Die Gesamthaltung der *Confutatio* gegenüber Luther S. 45. — Zusammenfassende Beurteilung des Verhältnisses zu Thomas S. 46. — Wie kommt Contarini zum Anschluß an Thomas? S. 46—47.

II. Teil. Die Entwicklung von 1535—1540. Die Einflüsse der italienischen evangelischen Bewegung 47

Die persönlichen Berührungen mit dem Reformkatholizismus und der evangelischen Bewegung in Italien S. 47—48, — mit den deutschen Katholiken S. 48—49. — Die literarischen Einflüsse S. 49. — Trotzdem in weitem Umfang Festhalten am Thomismus S. 49—52. — Eine neue Frage: die Prädestination S. 53. — Die Schrift *De praedestinatione*: C.'s Ansicht von der theologischen Lage S. 54. — Der Thomismus als *via media* zwischen Nominalismus und evangelischer Bewegung S. 55. — Einleitende Fragen; Abhängigkeit von Thomas und Wiederholungen aus der *Confutatio* S. 55—57. — Die Prädestinationslehre des Paulus S. 58—60, —, und Augustins S. 60—62. — Contarinis Prädestinationslehre S. 62—65. — Ihr Verhältnis zu Thomas S. 65—67. — Bedenken Contarinis gegen die eigene Lösung und die des Thomas S. 67. — Ihre Motive S. 67—68. — Versuch einer Weiterführung im Anschluß an Johannes Damascenus: *voluntas antecedens* und *subsequens* S. 68. — Urteil über den Stand der Entwicklung und Contarinis theologischer Anlage auf Grund der Schrift *De praedestinatione* S. 69—70. — Das Problem Glaube-Werke. Der Briefwechsel mit Sadolet S. 70—72. — Weder Liebe noch Werke, sondern nur Buße und Glaube in der *Dispositio* S. 73—74. — Annäherung an die Reformation? S. 74—76. — Verhältnis zu Thomas S. 76—78. — Der Zusammenhang mit der evangelischen Bewegung S. 78—79. — Mystische Einflüsse S. 79—80.

III. Teil. Die Regensburger Periode. Fiduzialglaube und doppelte Gerechtigkeit 80

Die Quellen S. 80—81. — Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung S. 81—82. — Das Verhältnis des Glaubens zu den Werken S. 82—83. — Glaube = assensus et fiducia S. 83—85. — Der allgemeine katholische Rechtfertigungs- und Gnadenbegriff S. 85. — Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit S. 85—86. — Ihr dreifaches religiöses Motiv: Sündengefühl S. 86—87, — Gnade, nicht Recht S. 87, — Heilsgewißheit S. 87—88. — Die Verbindung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit mit der Christumystik S. 88—90. — Verhältnis von inhärierender und angerechneter Gerechtigkeit S. 90—92. — Welche der beiden Größen ist vor Gott entscheidend? Spannung zwischen religiöser Empfindung und systematischem Ausdruck S. 92—93. — Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten S. 93—95. — Woher hat Contarini die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit? 1540 als Jahr der Übernahme S. 95—96. — In diesem Jahr Lektüre des Gropperschen Enchiridion S. 97—98. — Groppers Enchiridion als Vorbild der Epistula de iustificatione S. 99—101. — Differenzen S. 102—103. — Woher Übereinstimmung und Abweichungen? Stärkere systematische Geschlossenheit bei Gropper S. 103. — Grundlegende religiöse Triebkräfte schon vorher bei Contarini vorhanden. Einflüsse der evangelischen Bewegung S. 103—104. — Anschluß an Gropper und Kritik an ihm S. 104—105. — Das Urteil über die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit S. 105—106.

Schluß	107
Gesamtwürdigung Contarinis.	

Einleitung.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich die katholische wie die evangelische Kirchengeschichtsschreibung häufig mit der Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini beschäftigt¹. Den einzigen Gegenstand des Interesses bildete dabei stets die Tätigkeit Contarinis in Regensburg, seine Zustimmung zum fünften Artikel des liber Ratisbonensis und die *epistula de iustificatione*, die er zur Verteidigung seines Verhaltens von Deutschland aus schrieb. Das ist begreiflich; ist es doch einer der denkwürdigsten Augenblicke der Reformationsgeschichte, in dem der vielleicht angesehenste Kardinal der Kurie in derjenigen Frage, die im Mittelpunkt des konfessionellen Kampfes stand, Ansichten zu den seinigen machte, die auch Melanchthon unterschreiben konnte, und sich anschickte, sie auch in Italien durchzusetzen. Auch die vorliegende Arbeit nimmt die Untersuchung der Rechtfertigungslehre Contarinis letztlich um dieses Augenblickes willen auf.

1) Die Literatur über Contarini ist ziemlich vollständig zusammengestellt von C. Weizsäcker - Th. Brieger RE. 3. Aufl. IV 278 ff. Einiges dort Übersehene und neuere Veröffentlichungen bei F. Hünermann, Gasparo Contarini, Gegenreformatorsche Schriften. Corpus Catholicorum Bd. VII, Münster i. W. 1923 (zitiert: C. C. VII) S. VII ff. — Dort fehlen noch; W. Friedensburg, Der Briefwechsel Gasparo Contarinis mit Ercole Gonzaga; Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken II (1899) S. 161 ff., nebst der Vervollständigung durch Edm. Solmi, *Lettere inedite del Cardinale Gasp. Cont. nel carteggio del Cardinale Ercole Gonzaga*; Nuovo Archivio Veneto

Jedoch will sie versuchen, sich von den Fehlern freizuhalten, die bisher fast durchgängig bei der Behandlung dieses Gegenstandes gemacht worden sind. Es scheint der gesamten Literatur über Contarini anzuhängen, daß sie in dem Streit zwischen Quirini und Kiesling¹ ihren Ursprung hat. Die Frage, um die dort der Kampf ging, ob die Regensburger Rechtfertigungslehre des Kardinals katholisch oder evangelisch sei, hat die späteren Forscher gleichsam hypnotisiert. Sie unterwerfen sich ihr schon in dem Augenblick, wo sie an Contarini herangehen. Das hat der Sache wenig gedient. Denn wo es sich um eine Form von Rechtfertigungslehre handelt, die bewußt zwischen beiden Konfessionen vermitteln will, da liegt von vornherein die Annahme nahe, daß eine auf ein Entweder—Oder gestellte Frage nicht besonders fruchtbar sein wird. Es ist denn auch trotz der vielen Verhandlungen über den Gegenstand nichts Rechtes erreicht worden. Die ganze Schroffheit der Alternative hat man auf beiden Seiten längst aufgeben müssen, und nur noch ein Mehr oder Minder steht zur Diskussion. Was sich sachlich für und wider an-

Nuova Serie VII 1 (1904), S. 245 ff. In beiden Veröffentlichungen finden sich Angaben, nach denen die Schriften „De sacramentis“, „De praedestinatione“ und der „Modus concionandi“ anders datiert werden müssen, als es bisher, auch noch bei Hünemann, geschah. Weiterhin sind Briefe Marcantonio Flaminios an Contarini ediert worden; zwei durch E. Cuccoli, M. Antonio Flaminio, Bologna 1897, S. 270 ff. (auch der Brief Flaminios an Beccadelli S. 291 f. muß berücksichtigt werden), eine größere Anzahl durch G. Biadego, Marcantonio Flaminio; Atti del Istituto Veneto 65, 2 (1905/6), S. 209 ff. Endlich erschien im Nuovo Archivio Veneto Nuova Serie XIII 1 (1907), S. 5 ff.; XIII 2, S. 69 ff. eine Studie Edm. Solmis über Gasp. Cont. alla dieta di Ratisbona, welche noch unveröffentlichte Briefe von Freunden an Gonzaga benützt.

1) Die Quellen zur Geschichte dieses Streites vollständig bei Th. Brieger, Die Rechtfertigungslehre des Cardinals Contarini, kritisch dargestellt und verglichen mit der des Regensburger Buches. Th.St.Kr. 45 (1872), S. 90 Anm. 1.

führen läßt, ist längst erschöpft; den Ausschlag gibt schließlich jedesmal ein subjektives Empfinden.

Über diesem unfruchtbaren Hin und Her hat man andere, bei wahrhaft historischer Betrachtungsweise weit näher liegende, wichtige und interessante Aufgaben vernachlässigt, die Contarini der dogmengeschichtlichen Forschung¹ aufgibt, vor allem die, Klarheit zu schaffen über die Genesis seiner Regensburger Rechtfertigungslehre. Das ist um so verwunderlicher, als man doch, auch wenn man die Dinge nur von außen her ansieht, hoffen darf, daß von einer solchen historisch-genetischen Untersuchung aus auch neues Licht auf die Frage nach dem Wesen¹ der in der *epistula de iustificatione* vorgetragenen Rechtfertigungslehre fallen wird.

Freilich muß man, sowie man von dieser Seite her die Arbeit aufnehmen will, auch räumlich die Grenzen überschreiten, innerhalb deren sich die weitaus größte Zahl der Contarini-Forscher in merkwürdiger Selbstbescheidung gehalten hat. Man muß, was bisher nur einmal, von seiten Fr. Dittrichs, geschah¹, alle dogmatischen Schriften Contarinis einer Betrachtung würdigen und muß, wie es neben Dittrich und bei aller Kürze erfolgreicher als dieser nur R. Seeberg² tat, die Scholastik und die zeitgenössische konfessionelle Streitliteratur heranziehen und ihren Einflüssen auf Contarinis Entwicklung nachgehen.

1) Gasparo Contarini, Braunsberg 1885 (zitiert: Dittrich G. C.). Überhaupt muß das hohe Verdienst, das sich Dittrich, vornehmlich auch durch seine „Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini“ (Braunsberg 1881, zitiert: Dittrich Reg.) um die Contariniforschung erworben hat, rückhaltlos anerkannt werden. Meine Arbeit ruht zum größten Teil auf dem von ihm zusammengetragenen Material.

2) Lehrbuch der Dogmengeschichte (zitiert: Seeberg D.-G.) IV 2; 2./3. Aufl. Erlangen 1920, S. 747 ff.

I. Teil.

Der Thomismus als Ausgangspunkt der
Entwicklung.Die *Confutatio articulorum Lutheranorum*.

Contarini, der älteste Sohn einer der vornehmsten venetianischen Patrizierfamilien, war ursprünglich für den väterlichen Kaufmannsberuf bestimmt. Doch die frühzeitig hervortretende gute theoretisch-wissenschaftliche Begabung des jungen Mannes veranlaßte den Vater, ihm — zunächst freilich nur vorläufig — einige Semester freien Studiums auf der Universität Padua zu bewilligen¹. Schon hier scheint das universale Interesse, das den Studenten der Renaissance auszeichnet, Contarini auch in die theologischen Hörsäle geführt zu haben². Bald darauf (1516/17) zeigt ihn eines seiner ersten literarischen Erzeugnisse in reger Beschäftigung mit den kirchlichen Fragen seiner Zeit: In einer Schrift *De officio episcopi*³ stellt er seinem Freunde Pietro Lippomano das Idealbild eines christlichen Hirten vor Augen, das er von dem eben zum Bischof von Verona Erwählten verwirklicht sehen möchte. Das Werk legt Zeugnis ab von einer Vertrautheit mit den kirchlichen Verhältnissen, wie sie nur aus einer regen Teilnahme an kirchlichen Fragen erwachsen sein kann. Es spricht aus ihm ein ehrlicher Schmerz über die vielfachen Mißstände, die in der kirchlichen Verwaltung und in der persönlichen Amtsführung der meisten Bischöfe am Tage lagen, und ein

1) Lud. Becadelli, *Vita di . . . Gasparo Contarino . . .* bei A. M. Quirini, *Epistolarum Reginaldi Poli . . et aliorum ad ipsum Pars III* (zitiert: Quirini III), Brixiae 1748, S. XCVIII f.

2) Dittrich G. C. 15.

3) Gasparis Contareni Cardinalis *Opera*. Parisiis 1571 (zitiert: *Opera*) 401 ff.

warmer Eifer, zu einer Besserung mitzuwirken. So finden wir Contarini schon vor Luthers öffentlichem Auftreten da, wo die Besten seiner Zeit standen, unter den Freunden einer kirchlichen Reform.

Wie die Mehrzahl dieser Männer, scheint er denn auch die ersten Nachrichten über Luther mit großen Hoffnungen aufgenommen zu haben¹, dann aber von dem „Radikalismus“ des Wittenberger Mönches schwer enttäuscht und abgestoßen worden zu sein.

Das ist alles, was wir von der theologischen Frühentwicklung Contarinis wissen. Vielleicht reicht es aber aus, um die Linien zu begreifen, auf denen sein Leben weiterhin verläuft. Sie fallen, aufs Große gesehen, in zwei zusammen.

Die eine führt von der Schrift *De officio episcopi* geradlinig weiter. Derselbe Reformfreund, der dort zu gleicher Zeit treu an der sichtbaren katholischen Kirche festhält und doch eine Reihe einzelner großer Schäden an ihr sieht, sie freimütig ausspricht und heilen möchte, verteidigt einerseits in der Schrift *De potestate Pontificis*² gegen Luther und einen Teil der katholischen Publizistik die göttliche Einsetzung des Papsttums und macht auf der anderen Seite in der Besprechung des zweiten Teils der *Confessio Augustana* der Reformation verhältnismäßig weitgehende Zugeständnisse³. Diese Linie führt weiter über die Erhebung Contarinis zum Kardinal und seine Berufung in die Reformkommission der Kurie hin zur Abfassung des *consilium de emendanda ecclesia*. Sie verläuft

1) Contarini an Dandolo; Worms 26. IV. 1521; Dittrich Reg. Inedita Nr. 2 S. 255 f.: *Ego hominem (Luther) neque allocutus sum neque vidi; miraberis fortasse, cum scias, me id quam maxime cupere.*

2) Opera 581 ff.; C. C. VII 35 ff.

3) In der *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri*. Opera 573 ff.; C. C. VII 13 ff.

in dem ständigen Drängen auf die Berufung eines Konzils, ein Ziel, dem er bis an sein Lebensende treu blieb.

Uns beschäftigt hier die zweite Linie, die ich neben der ersten, kirchlichen, die theologische nennen möchte. Man wird nicht fehlgehen, wenn man unter Verwertung der oben kurz angeführten Daten aus der Entwicklung Contarinis bis etwa 1530 ihren Ursprung in der zwiespältigen Haltung sieht, die Contarini der Reformation gegenüber einnimmt. Einen Menschen wie ihn, der sich mit den dunklen Empfindungen der Zu- und Abneigung nicht zufriedengeben konnte, sondern stets, um leben zu können, zur Klarheit der Gedanken durchdringen mußte, einen solchen Menschen mußte es über kurz oder lang drängen, sich selber Rechenschaft darüber zu geben, woher es komme, daß er in weitem Umfange Luthers Angriffen gegen die Kirche recht geben mußte und doch seine Folgerungen nicht ziehen bzw. den Ausgangspunkt jener Angriffe nicht einnehmen konnte. Das führte ihn zwangsläufig zur Auseinandersetzung mit der evangelischen Rechtfertigungslehre. Seine sämtlichen theologischen Schriften, soweit sie nicht ausschließlich die Verwaltungsreform behandeln, haben hier ihren Mittelpunkt.

Zum ersten Male tritt uns der Theologe Contarini in der *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum*¹ entgegen. Die Entstehung dieser Schrift fällt in die erste Hälfte der dreißiger Jahre, jedenfalls noch in die Zeit vor der Erhebung Contarinis zum Kardinal². Es

1) Opera 564 ff.; C. C. VII 1 ff.

2) Ich habe lange geschwankt, ob ich der allgemein üblichen Ansetzung dieser Schrift in die Zeit vor 1535 folgen sollte. Denn in einem Brief vom 10. Juni 1537 schreibt Pole an Contarini, er sei durch einen Brief Contarinis sehr erfreut worden, et non minus in illis Philippi Melanthonis capitulis, quibus tuam sententiam adiunxisti, quae libentissime docta et pia tua censura examinata legi, et in maximam spem veni Pontifice perseverante

bedurfte also nicht erst des Eintritts in den priesterlichen Stand und des Zwanges, den die Übernahme eines hohen kirchlichen Amts auf seinen Träger ausüben mußte, um Contarini zur Beschäftigung mit der theologischen Lebensfrage der Kirche zu veranlassen. Die Schrift ist eine Auseinandersetzung mit der *Confessio Augustana*¹. Es wird

in censura morum, in caeteris non ita magnam futuram controversiam, ut non facile ad professionem unius fidei omnes provinciae consentiunt (Quirini II 68). Die Andeutungen über den Inhalt des Schriftstücks, das Pole empfangen hat, scheinen gut auf die *Confutatio* zu passen, die ja in der Tat ein Bericht über capitula Philippi Melanthonis, nämlich über die *Confessio Augustana*, nebst beigefügter *sententia Contarinis* ist und die bei einem irenisch gestimmten Mann wohl diesen Eindruck auslösen konnte, den Pole schildert. Dann aber könnte sie erst kurz vorher, frühestens 1536 verfaßt sein; denn es ließe sich nicht einsehen, weshalb Contarini erst 1537 ein schon vor mehreren Jahren entstandenes Werk aus seiner Feder Pole übersandt haben sollte, mit dem er schon seit 1535 gut bekannt war. [Vgl. den Brief Contarinis an Carl V. vom 5. Juni 1535; Dittrich Reg. S. 76 f. Nr. 259. An der Stelle, auf die dort verwiesen wird: Hook, *Lives of the Archbishops of Canterbury* (London 1869) III 71 steht der Brief nicht. Ich habe auch sonst vergeblich nach dem Ort gesucht, an dem er zum ersten Male abgedruckt ist.] — Allein wenn auch in der ersten der beiden Stellen aus der *Confutatio*, selbst, auf die sich die herkömmliche Datierung stützt, an der Stelle aus der Vorrede (*Opera* 564 F; C. C. VII 1, 6) die *publica negotia*, mit denen Contarini überhäuft ist, nicht notwendig venetianische Staatsgeschäfte bedeuten müssen, sondern sehr wohl auch als Amtsobliegenheiten des Kardinals verstanden werden können, so ist doch der Mann, der (*Opera* 567 D; C. C. VII 6, 6 ff.) in der Behandlung der Erbsünde mit einem Beispiel aus den Verhältnissen in *civili hac nostra civitate* arbeitet und einem zuziehenden Fremden, bevor ihm das *ius patricii ordinis* verliehen wird, einen *vir non nostri ordinis* nennt, als etwas anderes denn als venetianischer Patrizier nicht zu denken. Also muß sich die oben angeführte Stelle aus dem Briefe Poles auf eine andere, uns nicht erhaltene Auseinandersetzung Contarinis mit Melancthon beziehen.

1) *Opera* 564 F; C. C. VII 1, 7 ff: . . . paucis . . . verbis, quae mihi dicenda videntur super articulis seu quaestionibus.

sich jedoch empfehlen, die eigene dogmatische Stellung der *Confutatio* aus allen polemischen Verbindungen loszulösen, um die scholastische Grundlage herauszustellen, von der die Entwicklung der Contarinischen Rechtfertigungslehre ihren Ausgang nahm.

Betrachtet man das Werk unter diesem Gesichtspunkt, so tritt sofort die außerordentlich starke Abhängigkeit von Thomas hervor¹. Ja, bei genauerem Zusehen stellt es sich heraus, daß in den ersten fünf Artikeln, die uns hier allein interessieren, weil in ihnen Rechtfertigung, gute Werke, Erbsünde, freier Wille und Bußsakrament besprochen werden, kaum ein Gedanke zu finden ist, der sich nicht aus Thomas belegen ließe, kaum eine Gedankenverknüpfung, die nicht in der *Summa theologiae* des großen Dominikaners ihr Vorbild hätte; ja die Übereinstimmungen gehen bis in den Wortlaut hinein. Man wird unwillkürlich an eine Notiz des Contarini-Biographen Beccadelli erinnert, in der dieser das gute Gedächtnis des Kardinals rühmt und dabei hervorhebt, er habe den ganzen Aristoteles der Reihe nach, nur gerade nicht wörtlich, hersagen können². Die *Confutatio articulorum Lutheranorum*

Lutheranorum, de quibus in conventu Augustae habito cum Caesare actum est.

1) Dagegen trägt der von L. Zscharnack ZKG 44 (1925), S. 130 angeregte Vergleich der *Confutatio Contarinis* mit der *Confutatio Pontificia* von 1530, soweit ich sehen kann, fast nichts aus.

2) Quirini III CXXIII: Ne' suoi studi processe sempre con ordine magistrale, et volle da primi principii veder nascere le conclusioni, et non mai preposterava l'ordine di quelle, ma per il suo methodo procedendo le studiava, talchè dal principio alla fine della Dottrina Aristotelica sapeva tutta la legatura, et le cause delle conclusioni, et haveva alla memoria tutti i sensi d' Aristotile, come s' egli medesimo quei libri scritto avesse et un giorno sentii dire a un grand' uomo, che teneva certo, che se i libri d' Aristotile si perdessero, il Cardinale Contarino li potria tornare in luce con l'ordine

mutet an, als habe Contarini zeigen wollen, daß er nicht nur den Aristoteles, sondern auch den Thomas auf diese Weise studiert habe. Das wird im folgenden nachzuweisen sein¹.

Ich beginne mit den Ausführungen über Urstand und Erbsünde. Genau so wie Thomas unterscheidet Contarini in der Ausstattung des ersten Menschen zwischen der urständlichen Gerechtigkeit und der Gnade², und nur nicht ganz so vollständig, aber nirgends von ihm abweichend bestimmt er die Funktionen dieser beiden Gaben: die Gerechtigkeit bestand in der richtigen Ordnung innerhalb der seelischen Kräfte des Menschen, in dem willigen Gehorsam, den die niederen, triebhaften Anlagen der Vernunft leisteten³. Diese Ordnung hätte sich von

istesso, et le cause che Aristotile mossero, se bene le parole medesime non vi fussero; tanto bene li pareva che la catena tenesse di quella dottrina.

1) Die Abhängigkeit Contarinis von Thomas ist schon häufig behauptet worden, zuerst von seinen beiden Biographen (Beccadelli, Quirini III, CXXIII: . . . fu prima Averroista . . .; di poi parendoli che San Thomaso d' Aquino fosse più reale Dottore, a lui s'applicò, et gran conto ne fece sempre, et maxime nella Theologia. — Ebenda CXXV: Nella Theologia . . . fu molto dotto, et tenne principalmente la via di San Thomaso, del quae Dottore imitava non sola la dottrina, ma li costumi anchora, et haveva . . . tutta la summa di quel santo Dottore alla mente. — Vita Cardinalis Gasparis Contareni a Joanne Casa conscripta; Opera fol. b II v.; Quirini III CXLVII), aber auch immer wieder in der neueren Literatur. Jedoch ist diese Abhängigkeit noch niemals exakt nachgewiesen und wohl auch noch nie in ihrem ganzen Umfang erkannt worden.

2) Cont. Opera 567 C; C. C. VII 5, 21f.: . . . iustitiae et gratiae Dei, quam optimus Deus dederat Adam . . .

Thom. S. th. I q. 95; I 1404 Migne: De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia.

3) Cont. Opera 567 C; C. C. VII 5, 25 ff.: . . . iustitia illa quam ex Dei liberalitate acceperat, ex

Thom. S. th. II 1 q. 85 art. 3 corp.; II 656 Migne: per iustitiam originalem perfecte ratio

der Seele auch auf den Körper ausdehnen können. Er hätte, so ergänze ich den bei Contarini nicht ausgesprochenen Zwischengedanken aus Thomas, sich durch die richtig geordnete, d. h. von der Vernunft beherrschte Seele leiten lassen, und so wäre auch ihm jener defectus, jene deordinatio fern gehalten worden, auf der sein Zerfall beruht: der Mensch wäre aus der Kraft der iustitia originalis heraus unsterblich geblieben¹. Auf der anderen Seite hätte es ihm das donum superadditum der Gnade ermöglicht, die ewige Seligkeit zu verdienen².

Die Erbsünde ist damit gegeben, daß Adam durch seinen Fall beides, die Gerechtigkeit und die Gnade, verloren hat und daß sich dieser Verlust auf alle seine Nach-

qua vires omnes inferiores animi
ad nutum rationi parebant . . .

1) Cont. in Fortsetzung der S. 9
Anm. 3 angeführten Stelle: corpusque immortale poterat ab anima sustentari . . .

2) Cont. Opera 567; C. C. C.
VII 5, 28 f.: posteri vero eius ex gratiae privatione vitae aeternae compotes esse non poterant . . .

continebat inferiores animae vires.
Die in der Fortsetzung hergestellte Beziehung zwischen ratio und Gott: et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta ist von Contarini nicht ausgesprochen.

Thom. S. th. II 1 q. 85 art. 5 corp.; II 659 Migne: . . . originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu . . . — Ebenda art. 6 corp.; II 662 Migne: Deus . . . in ipsa institutione hominis . . . dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam . . .

Thom. S. th. I q. 95 art. 1 ad 4; I 1406 Migne: . . . non . . . habuit [homo] ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae. — Ebenda ad 6: gloriam meremur per actum gratiae.

kommen vererbt. Dieses Negative, diese *carentia* wird von Gott jedem einzelnen Menschen als Schuld angerechnet, obwohl der Einzelne, subjektiv genommen, an dem Mangel unschuldig ist. Denn — diese Begründung gibt wieder nur Thomas in deutlichen Worten, während Contarini sich mit der Feststellung der Tatsache begnügt und den metaphysischen Hintergrund nur ahnen läßt — Gott nimmt nicht den subjektiven, sondern einen überindividuellen Standpunkt ein, von dem aus gesehen die Menschheit als ein Ganzes, als ein *corpus* erscheint, in dessen Organismus die Glieder teilhaben an der Tat, die vom Haupt ihren Ausgang nimmt¹.

Für den Einzelnen, seine religiösen und sittlichen Mög-

1) Cont. Opera 567 C—568 E; C. C. VII 5, 23 ff.: [Adam] qui cum ex inoboedientia peccasset, tum sibi, tum etiam posteris ab eo nascituris maximum attulit detrimentum. — Opera 567 D; C. C. VII 5, 43 ff.: Hunc igitur animi defectum, quem contraximus ex origine Adam . . . qui nobis inest imputaturque eo, quod prognati sumus ac veluti soboles quaedam inhaeremus primo parenti, qui opere eo actuque inoboedientiae peccavit. Das wird an dem Beispiel eines Fremden erläutert, der nach Venedig kommt, dort in den erblichen Patrizierstand erhoben, dann aber wegen eines Staatsverbrechens dieser Würde wieder entkleidet und verbannt wird: certe detrimentum hoc ad posteros eius, perveniet, qui etsi nihil in nos peccaverint ipsi, sed quod soboles sint radicis, ut ita dicam, illius, qui in nos peccavit.

Thom. S. th. II 1 q. 81 art. 1 corp.; II 628 Migne: omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo . . . Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primo movet membrum . . . Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum.

lichkeiten, hat die *carentia gratiae et privatio iustitiae originalis* eine doppelte Folge: Weil er einmal die Gnade verloren hat, kann er die ewige Seligkeit nicht mehr verdienen¹. Hier wirkt sich ein Gedanke aus, von dem die ganze scholastische Lehre von der *vita aeterna* und der *gratia* bestimmt ist und der sicherlich auch wieder in der Form, die ihm Thomas gegeben hat², Contarinis stillschweigende Voraussetzung war: das ewige Leben ist ein Teilhaben an der göttlichen Natur. Jede Natur aber ist gleichsam an sich selbst gebunden; keine kann sich aus sich heraus hineinsteigern in eine andere Natur höherer Ordnung, als sie selbst ist. Also kann kein Akt, der von den Kräften der rein menschlichen Natur ausgeht, dem Menschen zur *participatio divinae naturae*, d. h. zum ewigen Leben verhelfen. Mit dem Verlust aber der Gnade, die ihn auf die Stufe der göttlichen Natur hinaufhob, ist der Mensch zurückgestoßen auf die rein menschliche Natur. Daher ist er im Zustand der *carentia gratiae originalis* unfähig, das ewige Leben zu verdienen.

Doch damit ist dem Menschen nur eine Möglichkeit genommen, über sich hinauszuwachsen. Sünde im strengen Sinn kann aber immer nur dort sein, wo wirkliche Verderbnis vorliegt, wo gegen eine verpflichtende Norm gefehlt wird. Daher besteht die Erbsünde selbst eigentlich erst in dem Zweiten, in dem Verlust nicht der Gnade, sondern der ursprünglichen Gerechtigkeit. Als Folge dieses Verlustes nennt Contarini die Störung des inneren Gleichgewichts innerhalb der menschlichen Seelenkräfte, die

1) S. oben S. 10, Anm. 2.

2) S. th. II 1 q. 114 art. 2 corp. ; II 961 Migne : *Vita . . . aeterna est quoddam bonum excedens proportionem creaturae creatae . . . Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur . . . nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri . . .*

Auflehnung der Triebe gegen die Herrschaft der Vernunft¹. Das entspricht genau dem, was er in der Lehre vom Urstand als Funktion der *iustitia originalis* hervorgehoben hatte². Und ebenso wie dort, hält er sich damit streng an einen Gedanken des Thomas, freilich wieder auch³ nur an einen von zwei Gedanken, in deren Gesamtheit der Aquinate erst das Wesen der Erbsünde erschöpft sieht. Mit den Worten der *Summa theologica* gesagt: Contarini nennt nur das Materiale in der Erbsünde. Thomas betont daneben und davor das Formale, Wesentliche an ihr, das jener *depravatio in viribus animi* zugrunde liegt und in ihr nur nach außen hin zur Erscheinung kommt: die Lösung der menschlichen Vernunft aus der Unterordnung unter Gott⁴. Auch vermeidet Contarini den Ausdruck, mit dem Thomas im Anschluß an Augustin die Auflehnung des Triebhaften im Menschen gegen die höheren Kräfte bezeichnet, den Ausdruck *concupiscentia*⁵.

Am stärksten tritt Contarinis Abhängigkeit von Thomas hervor da, wo er sich über das Verhältnis der Erbsünde zum freien Willen und damit zur einzelnen Tatsünde äußert. Wenn die Erbsünde eine Störung im Gleichgewicht der Seelenkräfte bedeutet, so ist damit

1) Opera 567 C; C. C. VII 5, 29 ff.: ... ex privatione ... iustitiae sortiti sunt ... depravationem in viribus animi ... — Opera 567 D; C. C. VII 5, 34 ff.: Hunc igitur animi defectum ... appellare soliti sunt christiani peccatum originis.

2) Vgl. S. 9.

3) Vgl. S. 9 Anm. 2.

4) S. th. II 1 q. 82 art. 3 corp.; II 638 Migne (diese Stelle ist die einzige, die F. Hünermann C. C. VII 6 Anm. 1 als Beleg für den Thomismus in der Erbsündenlehre Contarinis anführt): *privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale.*

5) In Fortsetzung der eben angeführten Stelle: *quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia.*

gegeben, daß der normale innere Zustand des Menschen angetastet, seine Natur erkrankt ist. Das muß sich auch in den Handlungen äußern, die diese Natur hervorbringt. Freilich hat die Krankheit nicht so zersetzend gewirkt, daß mit absoluter Notwendigkeit nur Anormales, Antinormales, d. h. Sünde getan werden muß. Insofern legt die Erbsünde dem menschlichen Willen kein ihn zwingendes Gesetz auf. Sondern dieser Wille bleibt frei. Er kann sich jedesmal gegen die einzelnen, aus der vererbten Natur aufsteigenden Regungen entscheiden und jedesmal im Einzelfall das Zustandekommen der Tatsünde verhindern. Aber er hat gegen einen starken Gegner, gegen eine dauernd wirksame Tendenz seiner Natur zu kämpfen und unterliegt in diesem Kampf, da er von seinem übermächtigen Bundesgenossen, von der Gnade, verlassen ist. Also besteht doch ein ganz enges ursächliches Verhältnis zwischen *peccatum originale* und *peccatum actuale*¹. — Eine

1) Cont. Opera 567 C; C. C. VII 5, 30 ff.: . . . depravationem in viribus animae, quae ad vitia peccataque proclives nec rationi obsequentes animum semper ad deteriora trahunt, qui, licet cogi non possit, infirmus tamen ac aeger ex carentia gratiae facile in malum deducitur. Hunc igitur animi defectum . . . appellare soliti sunt christiani peccatum non mortale aut veniale — ea namque peccata actus quidam sunt pravi illius, cui imputari solent —, sed dixerunt peccatum originis.

Thom. S. th. II 1 q. 82 art. 1 corp.; II 635 Migne: peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor dicitur. — Ebenda ad 3; II 636: quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum . . . — Ebenda q. 87 art. 2 corp.; II 666: . . . deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. — Ebenda q. 74 art. 3 ad 2; II 573: talis corruptio [sensualitatis] non impedit, quin homo rationa-

letzte Wirkung des Falles Adams endlich ist die Sterblichkeit des Menschen. Die Unordnung im Psychischen überträgt sich auf den Körper, macht diesen defekt und führt zu seiner Auflösung¹. — Das alles ist nichts als eine kurze Wiedergabe der thomistischen Gedanken und hält sich selbst im Sprachlichen eng an das Vorbild der Summa. Nur in einem Punkt ist wieder eine geringfügige, die sachliche Übereinstimmung nicht berührende terminologische Differenz festzustellen: es fehlt bei Contarini der Ausdruck „habitus“², der die Eigenart der Erbsünde gegenüber dem *peccatum actuale* auch begrifflich festlegt.

Wie wird nun der Mensch von der Erbsünde und ihren Folgen wieder geheilt? Wie wird er frei von der Schuld, mit der er durch das *peccatum originale* und die aus ihr erwachsenen Tatsünden vor Gott belastet ist, wie kommt seine Natur wieder in die rechte Ordnung, wie kann er der in ihm wohnenden Neigung zum Bösen widerstehen und ihr zum Trotz gerecht werden, wie kann er — das ist das Letzte, Entscheidende, das alles andere einschließt — wieder das Anrecht auf das ewige Leben erhalten? Darüber

bili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat . . .

1) Cont. Opera 567 C; C. C. VII 5, 29 f.: ex privatione iustitiae . . . corpus omnino morti obnoxium sortiti sunt . . .

Thom. S. th. II 1 q. 85 art. 5 corp.; II 654 Migne: peccatum primi parentis est causa mortis . . . in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia . . . Et ideo subtracta hac originali iustitia . . ., sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum . . . ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis.

2) Vgl. die erste der S. 14 Anm. 1 für Thomas angeführten Stellen.

nachdenken heißt die Frage nach der Rechtfertigung stellen.

In grundlegenden Gedanken, durch die die Antwort auf diese Frage ganz wesentlich bestimmt ist, ist Contarini wieder ganz von Thomas abhängig. Beide beschreiben sie die Gnade, durch die die Rechtfertigung erfolgt, analog zur urständlichen Gnade als eine der Seele eingegossene Qualität¹. Sie hebt den Menschen auf eine höhere Stufe, auf die Stufe Gottes, sie vervollkommenet die menschliche Natur und läßt sie an der göttlichen Anteil gewinnen, wie die moralischen Tugenden die Triebe vervollkommenen und sie auf die Höhe der Vernunft erheben². Ja, Contarini wagt

1) Cont. Opera 565 A; C. C. VII 2, 17 ff.: . . . iustificamur per gratiam, quae est quaedam spiritalis qualitas in animam a Deo optimo infusa . . .

2) Cont. Opera 565 A/B; C. C. VII 2, 18 ff.: . . . per gratiam quae . . . participatio quaedam est divinae naturae, sicuti virtutes morales sunt perfectiones partis sensitivae, quibus pars sensitiva attollitur supra se ac fit particeps rationis. — Opera 564 H; C. C. VII 2, 5 ff.: . . . spiritualem generationem, per quam efficimur consortes divinae naturae et in filios Dei adoptamur. — Opera 564 G; C. C. VII 1, 16 f.: . . . qua iustitia homo supra hominis statum elevatur ac fit particeps et consortis divinae naturae . . .

Thom. S. th. II 1 q. 110 art. 2 corp.; II 923 Migne (auf diese Stelle weist auch F. Hünemann C. C. VII 2 Anm. 4 hin): Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur . . . et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

Thom. S. th. II 1 q. 114 art. 3 corp.; II 963 f. Migne: . . . gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei. — Ebenda q. 59 art. 4 corp.; II 437: Virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis.

— auch hier im engen Anschluß an eine Stelle bei Thomas — den starken Ausdruck: Die Gnade macht uns göttlich¹, und er unterstreicht den Realismus dieser Gnaden- und Rechtfertigungslehre noch, indem er unter Berufung auf das biblische Stichwort von der „Wiedergeburt“ hervorhebt, daß die Erlangung der göttlichen Natur in der Rechtfertigung genau parallel sei der Ausstattung mit der physischen Natur in der Geburt².

1) Cont. Opera 565 A; C. C. VII 2, 17 f.: . . . iustificamur, id est efficimur divini . . .

Thom. S. th. II 1 q. 112 art. 1 corp.; II 936 Migne: Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae . . .

2) Cont. Opera 564 G; C. C. VII 1, 19 ff.: Cum ergo iustificatione hanc novam quandam naturam et novum quoddam esse acquiramus divinum participatione quadam, nova etiam nativitate indigemus; nativitate etenim animalia ac viventia naturam ac esse suum acquirunt. — Joh. Stufler hat mir in seiner Besprechung meines Buches über „Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 3, Bonn 1925) in Zeitschrift f. kathö. Theol. 49 (1925), S. 579 die Anwendung des Wortes „stofflich“ für diese Gnaden- und Erlösungslehre als böswillige Entstellung angerechnet und wird wahrscheinlich in ähnlichem Sinne auch gegen die Bezeichnung „Realismus“ Einspruch erheben. Er beruft sich darauf, daß nach katholischer Lehre die Gnade eine „rein geistige Qualität“ sei. Mir war, auch bevor ich die vom Gefühl der Überlegenheit getragenen Ausführungen Stuflers las, der Ausdruck „spiritualis qualitas“ nicht ganz unbekannt, und ich weiß auch, daß Contarini an der oben angeführten Stelle fortfährt: Ac quoniam hoc esse spirituale est, non animale ac sensibile, ideo nativitas haec non est sensibilis, sed spiritualis. Allein ich kann mich nicht überzeugen, daß schon in dem Augenblick, wo das Stichwort spiritus gebraucht wird, der Realismus und die stofflich-magische Lehre von der sakramentalen infusio überwunden ist. Denn ich kenne in der Geschichte der christlichen Lehre zu viele Belege dafür, daß es eine realistische Auffassung vom Geist gibt, die in ihm nur eine aufs höchste verfeinerte, sublimierte Substanz sieht. Diese Auffassung von Geist und Gnade ist, bewußt

Mit der göttlichen Natur kommt auch die göttliche Gerechtigkeit als innere Zuständigkeit, als ruhender Besitz in uns hinein. Sie macht uns wirklich, wesentlich gerecht, wie uns die Tugend der Mäßigkeit, wenn sie uns innewohnt, mäßig, die der Freigebigkeit — freigebig macht¹.

oder unbewußt, überall da gegeben, wo die Wirkung der Geist- und Gnadenmitteilung als etwas Ruhendes, Zuständliches umschrieben wird, wo sie gedacht wird als Mitteilung einer neuen göttlichen Natur. Ich muß so lange an meiner Behauptung festhalten, bis mir überzeugend nachgewiesen ist, daß in der katholischen Rechtfertigungslehre der Hauptton liegt auf der Stiftung eines neuen Verhältnisses zwischen zwei Willen, oder man mir historisch den Punkt zeigt, wo auf dem Wege zwischen Augustin und der Hochscholastik der neuplatonische Geistbegriff wirksam durchbrochen worden ist.

1) Cont. Opera 546 G; C. C. VII 1, 12 ff.: *Hac in re scias velim, iustificationem hominis apud christianos nihil aliud esse quam fieri participem divinae iustitiae . . .* — Opera 565 B; C. C. VII 2, 22 ff.: *Sicuti ergo temperatus temperantia est temperatus et liberalis liberalitate liberalis, sic iustificatus hac gratia et hac animi perfectione formaliter iustificatus est.*

Thom. S. th. II 1 q. 113 art. 1 corp.; II 943 Migne führt das genauer aus und stellt auch die Beziehung zur Lehre vom Urstand und von der Erbsünde her, die bei Contarini fehlt: *justificatio passive accepta importat motum ad iustitiam . . . dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi . . . Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam, et hoc modo . . . Adam dicitur accepisse originalem iustitiam; alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario ad contrarium, et secundum hoc justificatio importat*

Zwar bleibt in uns ein Rest von der Erbsünde, nämlich die Unordnung in der Sphäre der Triebe. Sie sind auch im Gerechtfertigten nicht völlig der Vernunft unterworfen und bewirken auch in ihm immer noch eine Neigung zum Bösen. Doch ist jetzt dieser Zustand nicht mehr Schuld vor Gott — sie ist in der Rechtfertigung vergeben —, sondern nur noch Strafe für die Sünde¹. Und der Hang zum Bösen läßt sich mit Hilfe der Gnade überwinden² und durch ständige Übung in guten Werken auf ein Mindestmaß zurückdrängen³.

1) Cont. Opera 568 F/G; C. C. VII 6, 29 ff.: . . . falluntur, si post baptismum susceptum, quamvis sanati non simus a depravatione virium animae inferiorum et a proclivitate ad malum, propterea nos adhuc esse obnoxios peccato originis ac illius reos arbitrentur. . . . Sed si volunt peccatum appellare poenam peccati, quae relictæ est in inferiori parte animi, verum dicent

2) Cont. Opera 568 G; C. C. VII 6, 36 f.: . . . corpus peccati quod nobis summo studio ac diligenti opera mortificandum est.

3) Cont. Opera 565 D/566 E; C. C. VII 3, 19 ff.: (bona opera)

transmutationem quamdam de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae. — Ebenda q. 110 art. 2 ad 1; II 923 Migne: gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam . . . per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Thom. S. th. II 1 q. 81 art. 3 ad 2; II 632 Migne: peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis . . . — Ebenda q. 83 art. 1 ad 1; II 641 Migne: Apostolus loquitur ibi (Rom. 7) de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet poenae ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne.

Für Thomas vgl. die folgende Anmerkung.

Thom. S. th. II 1 q. 63 art. 2 corp.; II 463 Migne: Utrum ali-

Nun kann aber ein Akt — und um einen Akt Gottes, der den Menschen etwas eingießt, handelt es sich ja in der Rechtfertigung — nach Aristoteles immer nur dann wirken, wenn das Objekt, auf das er gerichtet ist, in irgendeiner Weise auf ihn vorbereitet ist. Ausgedrückt mit den philosophischen Fachausdrücken, die Contarini vermeidet, und zugespitzt auf den zur Rede stehenden Fall, heißt das: Eine solche innere Zuständigkeit, eine *forma* kann der *materia* nicht einfach übergestülpt werden; sondern die *materia*, die menschliche Seele, muß Anknüpfungspunkte dazu bieten¹. Also muß eine Disposition der Rechtfertigung vorausgehen. Das soll nicht so viel heißen, daß wir Werke tun müßten oder könnten, die Gott veranlaßten, uns zu rechtfertigen, d. h. die Rechtfertigungsgnade verdienten. Denn all unser Tun ist ja an die Natur gebunden, aus der es stammt, und diese Natur ist infolge der Erbsünde noch nicht einmal im Vollbesitz ihrer Kräfte. Wir bleiben also mit unseren Werken, die wir vor der Rechtfertigung tun, stets im Bereich des rein Menschlichen und können nie auf

facienda esse perhibent, ut destruamus corpus peccati, quod contraximus ex Adam positionis huius priorem partem approbandam esse censeo. Nam ex operibus bonis eorumque consuetudine virtutes comparamus, quibus perturbationes inferioris animae partis sedantur omnesque aegritudines sanantur, quod pertinet ad animi purificationem . . .

1) Cont. Opera 565 B; C. C. VII 2, 24 ff.: Verum quoniam, ut perhibent philosophi ratioque naturalis suadet, actus non sit nisi in patiente disposito . . .

qua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum? . . . Virtus . . . hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari . . . — Ebenda q. 59 art. 4 corp.; II 437 Migne: virtus moralis perficit appetitivam partem animae, ordinando ipsam in bonum rationis.

Thom. S. th. II 1 q. 112 art. 2 corp.; II 957 Migne: . . . prae-exigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

die Stufe hinüberwirken, auf der Gott und seine Gnade oder gar das ewige Leben stehen¹.

1) Die Unmöglichkeit, mit Werken die Rechtfertigungsgnade zu verdienen:

Cont. Opera 564 H/565 A; C. C. VII 2, 7 ff.: Haec iustificatio..., manifestum est, quod non fit ex operibus, id est, quod ex operibus nostris mereamur adoptari in filios Dei, antequam regenerati simus. Hoc ratione probatur: nullius opera possunt excedere naturae limites, illius inquam, quae est eorum operum principium. Sed ante regenerationem operum nostrorum principium est natura hominis ex peccato etiam depravata. Idcirco operibus nostris quantumvis bonis nunquam haec excellentia veluti merces debetur, ut excedamus hominem ac elevemur ad divinae naturae participationem.

Die Unmöglichkeit, ohne Gnade das ewige Leben zu verdienen:
Cont. Opera 566 E/F; C. C. VII 3, 31 ff.: (Operibus, quae gratiam et iustificationem praecedunt) nequaquam nos posse mereri beatam vitam nullus est, qui ambigere queat, quia eorum operum quantumvis bonorum principium est natura hominis, quae etiam adhuc est per peccatum depravata. Idcirco eis neitiquam deberi potest bonum illud et ea vita, quae Deo optimo maximo convenit per naturam ac in infinitum excedit naturae humanae limites.

Thom. S. th. II 1 q. 112 art. 1 corp.; II 936. Migne: ... nullares potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. — Ebenda q. 113 art. 5 corp.; II 965 Migne: donum gratiae ... non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturae, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum.

Thom. S. th. II 1 q. 114 art. 2 corp.; II 691 Migne (F. Hünemann C. C. VII 3 Anm. 7 verweist auf die viel weniger bezeichnende Stelle q. 109 art. 5): Si ... loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praedestinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus ... Vita autem aeter-

In allen bisher besprochenen Gedankengängen ist Contarini so stark von Thomas abhängig, daß sich dieses Verhältnis mühelos feststellen läßt. Der Beweis dafür ist zu erbringen, fast ohne daß ein Nachdenken nötig wird. Die einzelnen Gedanken stimmen so völlig überein, daß man die Aussagen des Thomas und des Contarini nur nebeneinander vor Augen zu haben braucht, um sofort ihre Identität zu erkennen. Im folgenden, wo es sich nun genauer um den Inhalt der *dispositio* handelt, wird das Verhältnis verwickelter. Ich stelle zuerst dar, wie Contarini diesen Inhalt bestimmt.

Er beginnt seine Ausführungen darüber mit einem Satz, der die Frage ganz eindeutig beantwortet: die einzige Größe, die in der *dispositio* eine Stelle hat, der also allein der Wert einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung zukommt, ist der Glaube¹. Wenn man weiter fragt, wie der Glaube, an den Contarini hier denkt, wesentlich beschaffen ist, so erhält man nur noch in ein paar Einzelpunkten

na est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae . . . Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati . . . — In diesen beiden letzten Stellen tritt die Übereinstimmung zwischen Contarini und Thomas besonders deutlich hervor, indem beide dieselben zwei Gründe für die Unmöglichkeit eines Verdienens angeben: 1. die Erhabenheit des ewigen Lebens über das der menschlichen Natur als solcher Erreichbare, 2. dazu noch die Verletzung und Behinderung dieser Natur durch die Sünde.

1) Opera 565 B; C. C. VII 2, 26 f.: *Dispositio animae ad hanc gratiam suscipiendam . . . nihil aliud est quam fides . . .*

genaue Auskunft: Einmal wird diese fides nicht etwa vom Menschen hervorgebracht, sondern sie ist gottgewirkt. Gott bewegt unseren Sinn und unseren Verstand zu sich und Christus hin, d. h. an ihn und an Christus zu glauben¹. Weiterhin grenzt Contarini diesen Glauben nach zwei Seiten hin ab: Es ist nicht ein *habitus fidei*, d. h. die in der Rechtfertigung eingegossene theologische Tugend gemeint, sondern eine *aktuale* Hinwendung des Intellekts zu Gott hin². Und endlich: Es ist nicht ein einfacher Glaube an Gottes Existenz (*credere Deum esse*), auch nicht ein Glaube an die Wahrheit des von Gott in der Schrift Geoffenbarten (*credere vera esse, quae dicit Deus*), sondern es ist ein *credere in Deum*, ein Glaube, durch den wir zu Gott hinstreben. Zum Wesen dieses auf ein Ziel gerichteten, in Bewegung, in Aktion befindlichen Glaubens gehört es, daß gute Werke aus ihm hervorgehen³. Bleibt er tot, d. h. ohne Werke, so ist das ein untrügliches Kennzeichen dafür, daß es nicht der auf die Rechtfertigung vorbereitende Glaube ist⁴. Und so erhalten die Werke doch für die Rechtfertigung eine Bedeutung, durch die sich Contarini

1) Opera 565 B; C. C. VII 2, 28 ff.: . . . actum, quo intellectus a Deo movetur, ut in eum credat et, quem misit, Iesum Christum . . . motus, quo Deus animam movet ad Christum et ad se . . .

2) Opera 565 B; C. C. VII 2, 28: Fidem hic appello non habitum atque virtutem intellectus, sed actum . . . vgl. Anm. 1.

3) Opera 565 C; C. C. VII. 3, 1 ff.: Sed quoniam fides et credulitas haec non est ea tantum, qua credimus Deum esse et qua credimus vera esse, quae dicit Deus — haec etenim est etiam in daemonibus ac perditissimis hominibus —, sed est ea credulitas, qua in Deum tendimus, ab hac autem necesse est bona opera provenire . . .

4) Opera 565 C; C. C. VII 3, 8 ff.: . . . fides illa, quae est sine operibus, non est fides, qua tendimus in Deum et qua disponimur ad gratiam recipiendam, et iccirco mortua est . . .

sogar zu der Formel berechtigt fühlt: *hominem iustificari ex operibus*¹.

Diese Ausführungen über den Glauben sind weder ohne weiteres in ihrem eigenen Sinn klar, noch ist ihre Herkunft von Thomas so handgreiflich wie sonst. Deshalb bedürfen sie einer näheren Untersuchung. Es liegen ihnen hauptsächlich zwei Stellen aus der *Summa theologica* zugrunde. In der ersten² nennt Thomas im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre selbst den Glauben als zweites unter den vier Stücken, die zur Rechtfertigung gehören, neben Gnadeneingießung, Wendung des freien Willens gegen die Sünde und Sündenvergebung³. Aus diesem Stück hat Contarini den Satz entnommen, daß der Glaube auf eine Bewegung zurückgeht, die Gott auf den Menschen ausübt und die ihm die Wendung zu Gott hin gibt⁴. Weiterhin ist hier ein zweiter Gedanke ausgesprochen, den sich Contarini zu eigen gemacht hat: daß nämlich der bei der Rechtfertigung erforderliche Glaube nicht vollkommen ist, wenn sich ihm nicht andere *motus* und *actus* beigesellen⁵. Endlich scheint mir in dem von Thomas an

1) Opera 565 C; C. C. VII 3, 5 f.: *hoc sensu possumus dicere hominem iustificari ex operibus, non autem ex sola fide.*

2) II 1 q. 113 art. 4; II 948 Migne.

3) Vgl. ebenda art. 6 corp.; 591: *quatuor enumerantur quae requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpa.*

4) An der Anm. 2 angeführten Stelle corp.: . . . *mens hominis movetur a Deo, Deus autem movet animum hominis convertendo eum ad se ipsum . . . Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem.*

5) Ebenda ad 1: *motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiciat; unde etiam concurrunt actus timoris filialis, et actus humilitatis . . . Actus autem*

dieser Stelle ständig gebrauchten Ausdruck *motus fidei* der Satz Contarinis seine Wurzel zu haben, daß es sich nicht um den Glauben als *habitus* oder *virtus*, sondern als *actus* handele. — Die zweite für die Ausführungen der *Confutatio* grundlegende Thomasstelle steht am Anfang der *Secunda secundae*, wo die spezielle Ethik und also auch noch einmal ausführlich der Glaube als erste der drei theologischen Tugenden behandelt wird. Dort¹ wird ebenso wie bei Contarini zwischen drei Glaubensformen, dem *credere Deo*, dem *credere Deum* und dem *credere in Deum* unterschieden. Und hier erfahren wir etwas über den Sinn dieser Unterscheidung und vor allem über die Bedeutung der dritten Form, des *credere in Deum*, die bei Contarini nicht recht klar wird. Am Glauben sind zwei seelische Funktionen des Menschen beteiligt, Intellekt und Wille. Der Glaubensakt selbst hat die Wahrheit, nicht das Gute zum Gegenstand; daher wohnt er an sich im Intellekt²; aber dieser wird vom Willen zur Zustimmung bewegt. Daher kann man vom Glauben unter doppeltem Gesichtspunkt reden, je nachdem, ob man den Intellekt oder den Willen ins Auge faßt³. Auf die erste Seite gehören das

misericordiae . . . etiam potest praecedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus . . . Vgl. auch die Ausführungen über die *effectus fidei* II 2 q. 7; III 68 ff. Migne.

1) S. th. II 2 q. 2 art. 2; III 29f. Migne.

2) S. th. II 2 q. 4 art. 3 corp.; III 49 Migne: *Credere . . . immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.*

3) Ebenda q. 2 art. 2 corp.; III 29 Migne: *Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, . . . potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis.*

credere Deum und das credere Deo¹. Das credere in Deum hebt dagegen das Ziel hervor, auf das sich der Wille richtet und um dessentwillen er den Intellekt zur Zustimmung bewegt². Wenn also Contarini das credere in Deum als die einzige Glaubensform, die für die Rechtfertigung und für die Vorbereitung auf sie in Betracht kommt, anerkennen will, so verwirft er ein rein verstandesmäßiges Fürwahrhalten und fordert einen Glauben, in dem auch der Wille in Tätigkeit ist, sofern er den Intellekt zum Glauben veranlaßt, weil er zu Gott hin will. Dieser Willenscharakter des thomistischen credere in Deum einerseits, auf der anderen Seite die Aussage des Thomas, daß der Glaube, um den es sich in der Rechtfertigung handelt, nur dann vollkommen ist, wenn andere actus aus ihm hervorgehen — dies beides hat Contarini wohl bewogen, die zwei Größen einander gleichzusetzen.

Aber so gewiß hier auch wieder die Lehre der Confutatio auf der Grundlage des Thomas aufgebaut ist, so bleiben doch Reste, die nicht vollkommen im reinen Thomismus aufgehen. Die erste Frage, die da zu stellen wäre, wird allerdings bei Thomas selbst ebensowenig deutlich beantwortet wie bei Contarini. Sie lautet: Wie verhält sich der motus fidei in Deum, die fides als dispositio, qua tendimus ad iustificationem³, zeitlich zur Rechtfertigung selbst? Mir scheint Thomas mehr dazu zu neigen, beides für gleichzeitig zu erklären. Läßt er doch jenen Glaubensakt erst der infusio gratiae

1) S. th. II 2 q. 2 art 2 corp. III 29f. Minge: Si quidem ex parte intellectus, . . . sic ponitur actus fidei credere Deum . . . et . . . ponitur actus fidei credere Deo . . .

2) Ebenda 30: Si vero consideretur . . . objectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis.

3) Opera 565 B; C. C. VII 2, 30 ff.

folgen und von ihr hervorgerufen werden¹, und betont er doch, daß die rechte dispositio materiae von Gott in demselben Augenblick hergestellt werden kann, in dem er die forma gibt². Jede der Gnadeneingießung vorhergehende dispositio bleibt unvollkommen³. Contarini sagt davon

1) S. th. II 1 q. 113 art. 8 corp.; II 955 Migne: praedicta quatuor quae requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva . . . ; sed ordine naturae unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum . . . Cujus ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis . . . Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio . . . ; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii . . .

2) Ebenda art. 7 corp.; II 952 f. Migne: . . . quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat . . . et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam . . .

3) Ebenda q. 112 art. 2 ad 1; II 937 Migne: Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedat donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. — Ich muß auch in diesem Punkt (vgl. S. 17 Anm. 2) bekennen, daß ich durch Stufler nicht bekehrt worden bin. Daß Thomas Akte des Menschen vor der Rechtfertigung kennt, habe ich niemals bestritten (vgl. auch oben S. 24). Was ich immer noch verneine ist, daß er diesen Akten einen im vollen Sinne disponierenden Wert zuerkennt. Im übrigen — darin liegt das grundsätzliche Mißverständnis, das Stufler unterlaufen ist — habe ich nicht die einzig mögliche Thomasauslegung geben wollen; sondern es kam nur darauf an, die Theologie der vortridentinischen Thomisten aus der Theologie des Thomas abzuleiten. Ich kann nichts dafür, daß diese Männer des 16. Jahrhunderts den Doctor angelicus anders verstanden haben, als ihn der heutige, an das Tridentinum gebundene Katholizismus versteht.

nichts. Im Gegenteil legt doch wohl der Ausdruck: *dispositio, qua tendimus ad iustificationem*, die Annahme nahe, daß er eine zeitliche Aufeinanderfolge von Disposition und Rechtfertigung annimmt. Und wo er von den Werken redet, die aus dem Glauben hervorgehen, kann er noch die Frage aufwerfen, ob sie die Gnade verdienen. Also ist die Gnade noch nicht eingegossen¹.

Das führt schon hinüber zum zweiten Punkt, wo Contarini von Thomas abweicht und seine eigene Stellung nicht ganz eindeutig ist. Was ist es eigentlich, was auf die Rechtfertigung disponiert, der Glaube oder die aus ihm hervorgehenden Werke? Es wird einmal deutlich ausgesprochen, daß die Disposition „nichts anderes ist als der Glaube“. Er erscheint also als der alleinige Inhalt des Begriffs *dispositio*. Demnach ist man, wenn später betont wird, daß er notwendig Werke hervorbringt, zunächst versucht, diesen Satz so auszulegen, daß jene Werke zwar Kennzeichen dafür sind, ob der rechte, disponierende Glaube vorhanden ist, daß sie aber für die Disposition selbst nichts austragen. Allein dem widerspricht Contarini dann anscheinend wieder, indem er von einem *iustificari ex operibus, non autem ex sola fide* redet. Oder ist hier das Wort *iustificatio*, wie oft in der Scholastik, in demjenigen weiteren Sinn verstanden, in dem die Rechtfertigung auch das gesamte Leben des Gerechtfertigten umspannt und erst in der Erlangung des ewigen Lebens ihr Ende findet? Dann

1) Opera 565 C; C. C. VII 3, 5 ff.: . . . possumus dicere hominem iustificari ex operibus, non autem ex sola fide. Non propterea quidem, quod operibus nostris mereamur iustificari... — Vgl. demgegenüber Thomas an der in der vorigen Anmerkung angeführten Stelle: *praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae* . . .

könnte mit der Rechtfertigung aus Werken gemeint sein, daß der durch die gratia gratum faciens geheilte Mensch mit den aus ihr erwachsenden guten Werken die Seligkeit verdienen kann. — So versteht es Thomas¹. Andererseits würde er niemals den Satz aussprechen: dispositio animae ad gratiam suscipiendam nihil aliud est quam fides. Denn er nennt als zweites notwendiges Stück der dispositio neben dem motus liberi arbitrii in Deum per fidem den motus liberi arbitrii in peccatum. Allerdings gibt Thomas selbst einen Hinweis, der dazu berechtigt, die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde als Wirkung mit unter der Ursache, eben dem motus fidei zu begreifen².

So sind gewiß die Abweichungen Contarinis von Thomas nicht groß und auch dank der Zweideutigkeit in den beiderseitigen Ausführungen schwer zu erkennen und kaum auf eine klare Formel zu bringen. Allein an dieser Stelle über Glauben und Werke ist das Verhältnis zu Thomas so auffallend anders geartet als sonst in der Confutatio, daß wir alles daran setzen müssen, um festzustellen, warum gerade diese Stelle und warum sie gerade so aus dem Rahmen der Schrift herausfällt.

Es läßt sich, wie mir scheint, nachweisen, daß hier die Auseinandersetzung mit der Reformation eingewirkt hat. Zeigt doch der ganze Zusammenhang der Stelle, daß das Problem: Glaube — Werke für Contarini im Mittelpunkt des Streits um die Rechtfertigung steht. Denn während er im ersten Artikel der Confutatio in allen anderen Punkten, so vor allem in dem von uns als viel wichtiger erkannten Gnadenbegriff die Unterschiede schein-

1) Siehe die vorige Anmerkung.

2) S. th. II 1 q. 113 art. 8 corp.; II 955 Migne: propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum praecedat naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus.

bar überhaupt noch nicht gesehen hat, sondern die katholischen Grundsätze, als wären sie allgemein anerkannt, einfach voraussetzt, polemisiert er hier allein ausdrücklich gegen die Reformation. Und wiederum hat er richtig die Rechtfertigungslehre als den Ausgangspunkt des Widerspruchs erkannt, den Luther gegen das gesamte katholische System erhoben hat¹. So haben gewiß seine Gedanken ganz besonders oft um die Frage nach der Bedeutung von Glauben und Werken als um den Angelpunkt der ganzen religiösen Spaltung gekreist, und daher ist er hier früher als an allen anderen Punkten von der sklavischen Bindung an seinen Lehrer Thomas frei geworden. Mühsamer als sonst hat er im thomistischen System nach Steinen zum Aufbau einer eigenen Anschauung gesucht und hat weit auseinanderliegende Stellen kunstvoll und mit einigem Eigenwillen miteinander verbunden. Andeutungen des Meisters, die ihm weiter-

1) Das möchte ich daraus schließen, daß Contarini im Unterschied zur *Confessio Augustana* den Artikel über die Rechtfertigung an den Anfang stellt und ihn den *articulus* nennt, in quo Lutherus se plurimum iactat (*Opera* 564 G; C. C. VII 1, 11). Dittrich (C. C. 305) und, wenn auch zweifelnd, im Anschluß an ihn F. Hünermann (C. C. VII XII Anm. 2) schließen freilich aus der Veränderung in der Reihenfolge der Artikel, daß Contarini die *Confessio Augustana* nicht selbst gelesen hat, sondern sich „wahrscheinlich auf auszügliche Mitteilungen anderer“ stützte. Allein angesichts des mangelhaften systematischen Aufbaues der C. A. lag eine Umstellung sehr nahe. Und es erscheint mir ausgeschlossen, daß ein Mann, der bei der Polemik gegen das *servum arbitrium* Luthers so peinlich genau vermerkt, er habe Luthers Schrift nicht selbst gelesen, sondern kenne sie nur aus der Gegenschrift des Erasmus, und der nachher, als er Luthers Lehre darstellt, sich mit den Worten salviert: *si credimus Erasmo — et ego recte recolo, quae legi* — (*Opera* 568 G/H; C. C. VII 7, 5 ff. 13) — es erscheint mir ausgeschlossen, daß derselbe Mann ein ganzes Buch schreibt über eine Schrift, die er nicht gelesen hat, ohne das zu sagen. —

halfen, haben einen stärkeren Ton bekommen, als sie bei diesem selbst haben. Ja, an einigen Punkten haben sich ihm Fragestellungen des Gegners aufgezwungen, auf die Thomas eine brauchbare Antwort schuldig blieb, und haben ihn zu Äußerungen veranlaßt, die den Absichten seines Lehrers nicht mehr entsprechen.

Das läßt sich auch im Einzelnen zeigen. Mit einer zeitlichen Zusammenlegung von Disposition und Rechtfertigung, wie sie Thomas vornahm, geleitet von Rücksichten, die ihm der Gottesbegriff an die Hand gab¹, ließ sich gegenüber der Reformation nichts anfangen. Denn sie redete von der Rechtfertigung nicht nur vom Standpunkt Gottes aus, sondern als von einem Erlebnis, das der Mensch macht. Unter diesem Gesichtspunkt ergab sich natürlich ein Nacheinander, erst ein völliges Zerschlagen vor dem heiligen Gott, der die Sünde richtet, dann, deutlich geschieden, ja im Gegensatz zu ihm ein Glauben, d. h. ein Ernstnehmen und Bejahen des göttlichen Gnadenwillens und mit diesem Glauben die Rechtfertigung. So verhandelte die Reformation das Problem des Glaubens als etwas der Rechtfertigung Vorausgehendes, und Contarini paßt sich dem an, wahrscheinlich ohne sich dieses Zugeständnisses und des Gegensatzes zu Thomas bewußt zu werden. — Weiter hatte die Reformation scharf die Frage gestellt: Rechtfertigung aus Glauben oder aus Werken? und hatte den Gedanken einer Rechtfertigung aus Werken als unchristlich gebrandmarkt. Contarini unterwirft sich dieser Alternative und antwortet, da auch ihm im Anschluß an Thomas eine Rechtfertigung aus Werken, wie sie die Reformation bekämpfte, unannehmbar scheint: Rechtfertigung durch Glauben. Dabei kommt der *motus liberi arbitrii in peccatum* von selbst in Fortfall. — Aber

1) Vgl. S. 27 Anm. 2.

damit steht er vor dem Stichwort *sola fide*, das in der Polemik zwischen Reformation und Katholizismus mehr und mehr zum Schiboleth geworden war. Er will und kann es nicht gutheißen, da der Glaube, den Thomas unter den vier Stücken der Rechtfertigung nennt, nie allein ist, sondern immer Werke hervorbringt. Aber da er nicht mehr wie sein Lehrer diesen Glauben in den Rechtfertigungsakt selbst verlegt, muß er die Werke mithineinnehmen in die Disposition¹.

Wichtiger aber als diese Erklärung für die einzelnen Abweichungen Contarinis von Thomas, die natürlich immer etwas von der Unzuverlässigkeit psychologischer Vermutungen behalten, ist die Feststellung, die wohl nicht bezweifelt werden kann: In der *Confutatio* ist, soweit sie bisher besprochen wurde, beim Problem: Glaube — Werke — und hier allein — durch Einwirkungen, die sich infolge einer gerade an diesem Punkt anhebenden ernsthaften Auseinandersetzung mit der Reformation geltend machen, der starre Thomismus Contarinis durchbrochen und eine selbstständige Gedankenbildung begonnen; sie ist aber noch nicht zu klaren Ergebnissen gelangt und nähert sich noch an keinem Punkt inhaltlich der Lehre der Reformation.

Wenn wir jetzt weitergehen, um das letzte Stück Weges in der Rechtfertigungslehre der *Confutatio* zurückzulegen und zuzusehen, wie der Gerechtfertigte im ewigen Leben das Ziel erreicht, auf das es mit der Gnadeneingießung abgesehen ist, kommen wir bald an einen zweiten Punkt, wo Contarini ein wenig von der Straße des Thomas abbiegt. Zunächst freilich hält er sich an sie wieder mit der Treue, die wir aus dem Anfang unserer Untersuchung von ihm kennen. Jetzt hat der Mensch in der rechtfertigenden

1) Es ist interessant, daß sich schon bei Contarini der Thomismus unter dem Einfluß der Reformation nach genau denselben Gesetzen verändert, die später auf dem Tridentinum zutage treten. Vgl. Arbeiten zur Kirchengeschichte 3 S. 136 f. 155 ff.

Gnade die Kraft, die Seligkeit zu verdienen. Allerdings gilt das nicht ohne jede Einschränkung. Denn an den Werken des Gerechtfertigten sind zwei Faktoren beteiligt: einmal die Gnade, die in der Rechtfertigung eingegossen ist und mit der der Mensch teilhat an der göttlichen Natur. Faßt man sie als die Urheberin der Werke ins Auge, so hat der Satz vom Verdienst statt. Sieht man aber die zweite Größe, die bei ihrer Entstehung mitgespielt hat, den freien Willen an, so ist aus demselben Grund wie bei den Werken vor der Rechtfertigung ein Hinüberwirken aus der menschlichen in die göttliche Sphäre unmöglich¹. Genau so urteilt Thomas über den Wert der guten Werke des Gerechtfertigten. Nur gesteht er ihnen, soweit der freie Wille des Menschen an ihnen beteiligt ist, noch ein Angemessenheitsverdienst zu². Davon sagt Contarini nichts.

1) Opera 566 F/G; C. C. VII 3, 36 ff.: Si vero accipiantur bona opera, quae sequuntur gratiam ac adoptionem in filios Dei, sic dicendum iudico huiusmodi opera considerari posse, prout sunt ab animo hominis eiusque viribus, ac etiam prout sunt a gratia ac virtutibus divinis gratiam consequentibus. Priori modo sumpta eadem ratione quam supra attuli, perspicuum est opera non eiusmodi esse illius divinae vitae meritoria, quia non possunt excedere naturae humanae limites. Quod si illa opera considerentur, prout sunt a gratia ac ab esse divino per gratiam nobis dato atque a virtutibus divinitus in animam nostram infusis, recte dici potest ea opera beatae vitae esse meritoria . . . Nam unaquaeque natura suum bonum attingit propriis actionibus et operibus. Natura ergo divina nobis per gratiam tributa suis actionibus et operibus attinget bonum divinum, foelicitatem, inquam, ac vitam aeternam. — Beachte die Andeutung Contarinis über seine Stellung zur Frage nach dem Verhältnis von gratia und virtutes infusae: . . . sunt a gratia et virtutibus divinis gratiam consequentibus. Gnade ist also etwas Wesensverschiedenes neben den Tugenden. Ebenso — anders als Duns Scotus und der Nominalismus — entscheidet Thomas S. th. II 1 q. 110 art. 3, 4; II 924 ff. Migne.

2) S. th. II 1 q. 114 art. 3 corp.; II 962 f. Migne: opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, se-

Man kann im Zweifel sein, ob nur die schon mehrfach festgestellte Abneigung gegen die Fachausdrücke der Scholastik ihn von dem schwierigen Begriff des *meritum de congruo* schweigen läßt oder ob die Polemik der Reformation gegen den Verdienstgedanken ihn veranlaßt, hier einen Abstrich vorzunehmen.

Der ganze Weg, den der Mensch vom Urstand über Erbsünde und Rechtfertigung zum ewigen Leben zurücklegt, wird noch einmal überschaut, wenn die Frage nach dem Verhältnis aufgeworfen wird, in dem göttliches und menschliches Wirken auf diesem Wege stehen, mit anderen Worten, wenn das Problem des freien Willens untersucht wird. Hier ist die Lehre Contarinis wieder die des Thomas.

Der Punkt, an dem Contarinis Gedankenführung einsetzt, ist durch die Polemik gegen Luther bestimmt. In der Schrift *De servo arbitrio* hatte der Reformator die Allwirksamkeit Gottes so folgerichtig durchgedacht, daß er auch für das Böse den Ursprung in Gott verlegt hatte. Dieser Satz birgt für Contarini den schwersten Anstoß in sich. Wenn er die Frage beantworten will, wie das Übel in die Welt komme, so unterscheidet er zwischen zwei Arten von

cundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inaequalitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam aequalitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam . . . Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis . . .

Übel, zwischen dem malum als Strafe und dem als Sünde. Das Übel als Strafe ist von Gott, ist ein Werkzeug seiner Gerechtigkeit, mit dem er seine sittliche Weltordnung aufrecht erhält und die Menschen bessert, also letzten Endes doch Gutes schafft. Das Böse, die Sünde aber, kann niemals Gott zum Urheber haben¹. Denn Gott ist seiner Natur nach gut und kann, da jede Tat notwendig die Natur dessen an sich trägt, der sie tut, niemals Böses schaffen². Außerdem ist Sünde — so wird der Begriff in Gefolgschaft des Neuplatonismus gefaßt — nichts Positives, sondern ein Defekt, ein Abfall vom Guten, ein Mangel an Sein. Daher kann sie zur Ursache auch nur ein Subjekt haben, in dem dieses Negative angelegt ist, niemals aber Gott, der das höchste Sein schlechthin und absolut ohne Mangel ist³.

1) Cont. Opera 568 H/569 A; C. C. VII 7, 19 ff.: *Malum namque, quod est poena, a Deo est, qui est iustus; huiusmodi malum poenae scilicet facere bonum est facere, quia est opus iustitiae. At mali, quod peccatum est, dicere Deum auctorem, certe est hominis dementis.*

2) Cont. Opera 569 A; C. C. VII 7, 22 ff.: *... cum natura cuiusque rei sit principium actionis, quam ea res agit, convenit naturae propriae cuiusque actio. Deus autem bonus est per naturam ... Iccirco non potest esse auctor mali operis.*

3) Cont. Opera 569 A; C. C. VII 7, 26 ff.: *Item, cum peccatum ea ratione sit peccatum, quia deficiat, iccirco non habet per*

Thom. S. th. I q. 19 art. 9 corp.; I 794 Migne: *... malum culpa, quod privat ordinem divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum; sicut volendo iustitiam vult poenam ... vgl. auch I q. 49 art. 2 corp.; I 1028 Migne und II 1 q. 79 art. 1 ad 4; II 617 Migne.*

Thom. S. th. I q. 6 art. 3 corp.; I 651 Migne: *Deus est bonus per suam essentiam. — Vgl. auch Summa contra gentiles III cap. 162, 2; 12, 467 A Paris.*

Thom. S. th. I q. 49 art. 2 corp.; I 1028 Migne: *... malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu*

Sie wurzelt, soweit sie Sünde ist, in unserer durch die Erbsünde mangelhaft gewordenen Natur¹.

Aber ist dann doch wenigstens alles Gute in der Welt allein durch Gottes Wirksamkeit, ohne daß wir zu seiner Hervorbringung etwas beitrügen? Nein; denn Gnadenwirkung Gottes und Freiheit unseres Willens sind keine einander ausschließenden Gegensätze, sondern vertragen sich sehr wohl miteinander². Gottes Wirksamkeit nämlich unterliegt anderen Gesetzen als alles, was hier auf Erden in der Kausalreihe steht. Jede irdische Ursache hat eine ganz bestimmte Form ursächlicher Kraft: sie wirkt, jedesmal wenn sie wirkt, entweder zwingend oder so,

se causam efficientem . . . sed habet causam deficientem. Iccirco referri debet ad causam, in qua est defectus, non autem ad primam causam supra omnem cogitationem indefectibilem.

1) Cont. Opera 569 D/570 E; C. C. VII 8, 35 ff.: Opera nostra mala a libro arbitrio sunt et, quatenus sunt mala, sunt tantum nostra et a nobis, non autem a Deo. Deus etenim, ut supra ostensum est, nequit esse malorum, id est peccatorum causa per se . . . A nobis tamen sunt et a libero arbitrio, quia ex nobis deficere possumus; imperfecti namque sumus et deficientem naturam habemus, quae adhuc ex peccato aegritudinem contraxit, factaque est magis deficiens.

agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio . . . Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. — Vgl. auch II 1 q. 79 art. 2 corp.; II 617 f. Migne.

Thom. S. th. II 1 q. 79 art. 2 corp.; II 617 f. Migne: . . . peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium . . . Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

2) Opera 569 B; C. C. VII 8, 4 ff.: ut quisque intelligat libertatem arbitrii non officere divinae gratiae neque opem Dei nobis praestitam libero arbitrio quippiam officere.

daß sie dem Objekt mehrere Wege offen läßt, d. h. kontingent. Gott als die höchste und letzte Ursache entzieht sich diesem Entweder—Oder und birgt beides, Notwendigkeit und Freiheit, in sich und wirkt bald so, bald anders, ohne daß seine Eigenschaft als *prima causa* hier schwächer hervorträte als dort. Und zwar paßt er sich der Natur derjenigen Größe an, auf die oder durch die er wirkt. Gießt er also seine Wirkungskraft in eine *secunda causa* hinein, die zwingend weiter wirkt, so wirkt in diesem Fall auch Gott zwingend. Bedient er sich aber eines Objekts, zu dessen Natur es gehört, kontingent zu wirken, so bleiben auch seinem Anstoß verschiedene Wege und Erfolge offen¹. Der Mensch aber, so ist dieser Beweisgang zu schließen, gehört zur zweiten Klasse von *causae secundae*, zu denen, die kontingent weiterwirken². Denn das ist ja eben die

1) Cont. Opera 569 B/C; C. C. VII 8, 6 ff.: *Animadvertendum est primo illud: Deum supremum (C. C. VII 8, 7 hat fälschlich: supremam) non esse causam determinati cuiusdam generis, scilicet necessariam aut contingentem naturalemve aut cuiuspiam alterius modi, qualem cogitatio humana assequi potest, sed esse supremam omnium causam, quae moderetur et temperet pro cuiusque natura tum causas necessarias, tum contingentes necnon naturales et voluntarias, liberas et non liberas. Hanc primae causae excellentiam universitatem omnium complectentem nequaquam possumus mente concipere, quia nihil mens nostra capere potest, quod non sit cuiuspiam determinatae naturae.*

Thom. S. th. II 1 q. 10 art. 4 corp.; II 103 Migne: *ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motum divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.* — Ebenda ad 1; 103f.: *voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.*

2) Thom. S. th. in Fortsetzung der in der vorigen Anmerkung zuerst angeführten Stelle: *Quia igitur voluntas est ac-*

Eigenschaft der natürlichen Anlage des Menschen, die man den freien Willen nennt, daß sie nicht instinkthaft und daher zwangsmäßig auf ein bestimmtes Gut hinstrebt, sondern nur an das Gute allgemein gebunden ist, zwischen den verschiedenen Einzelgütern aber, in denen sich das universale bonum stets nur annäherungsweise verwirklicht, die freie Auswahl hat, indem die Vernunft die Überlegung anstellen kann, ob das betreffende particulare bonum dem Guten schlechthin mehr oder weniger nahekommt¹.

Es ist ein eigenartiger Begriff von freiem Willen, mit dem hier gearbeitet wird. Ihm liegt die positive Wertung alles Natürlichen, Empirischen zugrunde, die sich

tivum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius

1) Cont. Opera 569 C/D; C. C. VII 8, 17 ff.: Liberum vero arbitrium nihil aliud est nisi de eligendis iudicium liberum ac optio libera, quae non ex impressione formae conceptae procedit, sed ex consultatione et iudicio mentis nostrae, quae excellentia ideo menti nostrae tributa est, quia mens non est a natura addicta cuiuspiam particulari bono ac certi cuiuspiam generis, quemadmodum addictae sunt vires sensitivae, sed universali bono a natura addicta fuit. Ideo secundum impressionem formae particularis alicuius boni non convincitur, ut in illud feratur, sed conferre cum alio bono illud potest et, quatenus bonum est, eligere, quatenus etiam particulare bonum, in quo necesse est esse alterius boni defectum, reiicere.

Thom. S. th. I q. 59 art. 1 corp.; I 1090 Migne: Quaedam . . . ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscunt ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquid bonum particulare . . . Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum . . . quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. — Ebenda art. 3 corp.; 1093: . . . solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum.

aus dem aristotelischen Gedanken von der sich in den Erscheinungen verwirklichenden Idee ergibt. Er ist, angeglichen an den Schöpfungsgedanken, in das System der Hochscholastik eingebaut. Auf den menschlichen Willen angewendet, besagt er, daß auch dieser Wille, wie alles in der Welt, auf ein *τέλος* angelegt ist, nämlich auf das Gute, und von ihm überhaupt erst seine Bewegung empfängt. Jedes Einzelziel des Willens aber, jede empirische Erscheinungsform des Guten, hat wieder eine teleologische Beziehung zum *summum bonum*, zu Gott. So umfaßt der scholastische Begriff von *liberum arbitrium* notwendig zwei Elemente: die Gebundenheit an Gott und die Wahlfreiheit, und das erste, dem Ausdruck „freier Wille“ eigentlich widersprechende Element ist für den Begriff so grundlegend und trägt gegenüber dem zweiten so durchaus den Hauptton, daß es als ein Abfall des freien Willens von sich selbst gewertet wird, wenn die Wahlfreiheit die ihr durch die Gottgebundenheit gesteckten Grenzen überschreitet und Widergöttliches erwählt, d. h. sündigt. Nur dann aber, wenn das eintritt, ist überhaupt ein Gegensatz zwischen Gottes Gnadenwirkung und dem freien Willen denkbar. Sonst fordert geradezu eins das andere¹.

1) Cont. Opera 569 D; C. C. VII 8, 29 ff.: Non tamen prop-
terea, nisi peccet et deficiat, po-
terit quantumvis liber velle, op-
tare, eligere ac operari praeter
vim primae causae, a qua omnes
aliae pro sua cuiusque natura mo-
ventur et temperantur.

Thom. S. th. I q. 62 art. 8
ad 3; I 1118 Migne: . . . liberum
arbitrium sic se habet ad eli-
gendum ea quae sunt ad finem,
sicut se habet intellectus ad con-
clusiones. Manifestum est autem
quod ad virtutem intellectus per-
tinet ut in diversas conclusiones
procedere possit secundum prin-
cipia data; sed quod in aliquam
conclusionem procedat, praeter-
mittendo ordinem principiorum,
hoc est ex defectu ipsius. Unde
quod liberum arbitrium diversa

So sind an allen guten Werken, die der Mensch tut, auch beide Faktoren, Gott und der freie Wille beteiligt; freilich nicht immer in gleicher Verbindung. Denn es gibt unter den guten Werken eine Stufenfolge, je nachdem ob sie nur menschlich gut — der Scholastiker würde sagen: *opera moraliter bona* — oder vor Gottes Angesicht gut — *meritorie bona* — sind. Die erste Klasse von guten Werken stammt aus dem freien Willen, und Gott ist an ihnen nur, wie an allem, was auf der Erde geschieht, durch seine „*vis generalis*“ beteiligt, mit der er in der ganzen Schöpfung weiterwirkt¹. — Damit aber Akte zustande kommen, die in Gottes Augen Wert haben und das ewige Leben verdienen, ist über jene allgemeine hinaus eine besondere Wirkung Gottes nötig, die Gnade, die über den Glauben hin zur Rechtfertigung führt. Gott will sie jedem geben und bietet sie jedem an; der Mensch kann sie durch eine Betätigung seiner Wahlfreiheit zurückweisen; das würde jedoch einen Abfall des freien Willens von sich selbst darstellen. Wo er dagegen die Gnade annimmt, da sind trotz der Wirkung Gottes die Bedingungen für ein freies Handeln gegeben; denn es ist überall da, wo der Mensch selber will, mag er es auch nur mit Hilfe einer anderen Macht wollen und tun können. Ja, jene Wirkung macht den Menschen erst recht frei, da sie die für die Voll-

eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

1) Opera 570 E; C. C. VII 9, 2f.: *Bona vero opera nostra humana a libero arbitrio sunt, non tamen sine ope primae causae et primi moventis.* — Vgl. auch die folgende Anm.

kommenheit des freien Willens grundlegende Bindung an Gott noch wesentlich verstärkt¹.

Zum Schluß ist noch kurz auf einen Abschnitt aus dem fünften Artikel der *Confutatio* hinzuweisen. Hier begründet Contarini gegen Luther die Notwendigkeit einer Genugtuung beim Bußsakrament. Dabei verwendet er zunächst wieder fast wörtlich diejenigen Gedanken, die er bei Thomas vorfindet, und führt aus: Jede Sünde läßt sich unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten; in ihr ist einmal enthalten eine Abwendung von Gott, dem höchsten Gut, zweitens aber eine Hinwendung zu einem irdischen, geschöpflichen Gut, in der sich die Unordnung der menschlichen Seele auswirkt, die als eine der Folgen der Erbsünde herausgestellt worden war. Unter dem ersten Gesichtspunkt ist die Sünde ein Vergehen gegen den unendlichen Gott und macht uns daher unendlicher, d. h. ewiger Strafe schuldig; unter dem zweiten ist ebenfalls eine Strafe verwirkt, da eine *inordinatio* vorliegt: jedoch ist der Gegenstand der sündigen Handlung hier nur endlich und darum auch die Strafe nur zeitlich. Die ewige Schuld und die ewige Strafe werden im Bußsakrament, in der Absolution des Priesters durch Gottes Gnade erlassen, die zeitliche Strafe jedoch nicht; sie ist in den Werken der Genugtuung zu tilgen².

1) Opera 570 F; C. C. VII 9, 6 ff.: Quod si accipiantur bona opera nostra, quibus foelicitas suprema debetur, manifestum est, quod praeter universalem illam vim, qua naturaliter . . . movemur a causa prima, requiritur privatus quidem et particularis propriusque motus, quo in Deum per fidem convertamur et conversi per gratiam iustificemur . . ., neque tamen hoc tollit libertatem arbitrii, imo magis liberos nos facit nullique deest hic motus a Deo, dummodo quis non officiat ac per defectum malae voluntatis reiiciat divinum hunc adflatum. Nam quae per alios possumus, dummodo velimus seu dummodo non reiiciamus bonum oblatum, nostri esse arbitrii dicimus.

2) Cont. Opera 572 G; C. C. Thom. S. th. III q. 86 art. 4 VII 11, 40 ff.: in quolibet peccato corp.; IV 885 Migne (auf diese

Doch dann setzt Contarini neben diese rein scholastische Beweisführung eine andere, die mit Beispielen aus dem täglichen Leben arbeitet. Denn er erinnert sich des Einwandes, den die Lutheraner gegen die scholastische Methode erheben, daß sie nämlich nicht auf der Bibel, sondern auf leerer menschlicher Spekulation beruhe und ihr im frommen Leben keine Wirklichkeit entspreche. Contarini ist um der Verständigung willen bereit, diesen Einwand zu berücksichtigen¹. So führt er aus: es

mortali, ut inquit nostri theologi, est aversio a summo et immutabili bono et est inordinata conversio ad bonum commutabile, quod est infra Deum. Ex aversione ab infinito bono rei effici-mur aeterni et infiniti supplicii. Ex conversione vero ad bonum commutabile inordinata poenae etiam sumus obnoxii, sed temporariae. Prior absolute remittitur per gratiam Dei, cui reconciliamur; posterior satisfactione diluenda est.

Stelle verweist auch F. Hünemann C. C. VII 12 Anm. 5): in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, . . . ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, in quantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus poenae Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum, quod debeat ei poena aeterna Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, in quantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae; potest tamen remanere reatus alicujus poenae temporalis. — Zur Tilgung der poena temporalis durch die satisfactio vgl. ebenda ad 2, ad 3; 886.

1) Opera 572 G; C. C. VII 12, 6 ff.: Ridebunt, ut solent, hanc nostrorum theologorum distinctionem Lutherani dicentque

gebe drei Gesetze: das in der Schrift offenbarte göttliche, das der menschlichen Vernunft eingeborene natürliche und das bürgerliche, das die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften aufrichten. Nun kann ein und dieselbe Tat, wie z. B. ein Mord oder ein Diebstahl, zugleich alle diese drei Gesetze verletzen und so dreifache Strafe verwirken. Wird die eine erlassen, so noch nicht notwendig die beiden anderen. Ein Mörder z. B. wird von der gerichtlichen Strafe, die er nach der *lex civilis* verdient hat, nicht frei, wenn er im Bußsakrament von der ewigen Strafe losgesprochen ist. Ebenso bleibt nach dem Genuß des Bußsakraments diejenige Strafe noch bestehen, die die *lex naturalis* über die Tat verhängt. Das ist jene *poena temporalis*, die in der *satisfactio* noch getilgt werden muß¹.

Diese Stelle ist deswegen wichtig, weil sie wiederum

figmenta esse, quae nec ratione nitantur nec sacris literis. Iccirco minime a nostrorum sententia dissidentes alia via aggrediamur.

1) Opera 572 G/573 B; C. C. VII 12, 9 ff.: *In nobis est lex naturae, quam Deus ex naturali lumine cuiuscunque hominis menti indidit . . .; supra hanc est lex divina nobis tradita in sacris literis, infra vero legem naturalem est lex civilis, quam scilicet civiles societates hominum constituere . . . addimus, unum idemque peccatum esse posse contra leges has omnes . . . verbi gratia homicidium et furtum . . . Praevaricatio autem legis utriusque iniustitia et iniquitas est, quae poenam seu mulctam, quam lex iubet, ad aequitatem reducit. Sicuti ergo homicidae, quia contra legem divinam egit, statuta mulcta est, ita etiam statuta est ei poena, quia egit contra legem naturae; et adhuc mulcta alia statuta, quia egit contra legem civilem. Quemadmodum ergo non est dicendum homicidam, qui contritus est et a sacerdote absolutus ac propterea Deo reconciliatus neque obnoxius amplius gehennae, absolutum etiam esse a poena, quam iubet lex civilis . . ., sic etiam non est negandum hunc homicidam Deo reconciliatum remanere adhuc obnoxium poenae, quae ei luenda est, quod egerit contra ordinem rationis et legem naturalem. Et sic est inordinata illa conversio ad bonum commutabile, quam dicunt nostri theologi temporaria poena diluendam esse cuique aiunt satisfactionem deberi.*

Contarini in einer, wenn auch höchst bescheidenen, weil nur formalen Selbständigkeit gegenüber Thomas zeigt. Er versucht, den Inhalt der thomistischen Lehre¹ nicht nur mit eigenen Worten, sondern auch unter Herbeiziehung eines eigenen Gedankens wiederzugeben.

1) Dittrich (G. C. 822f.) meint allerdings, diese „Begründung der Satisfaktionslehre“entspreche“nicht durchweg dem katholischen Dogma“. Denn „dieses kennt eine derartige Unterscheidung nicht und fordert die zeitlichen sühnenden Strafen schlechtweg für alle Verletzungen der Gerechtigkeit, auch für die Übertretungen des positiven Gesetzes, und nicht nur, insofern dabei auch immer eine Verletzung des natürlichen Gesetzes mit unterläuft“. Die von Dittrich angeführten Stellen aus der Dogmatik von Scheeben und der Möhlerschen Symbolik besagen aber nur, daß eine endliche Strafe zu „erstehen“ ist, nicht ob sie durch die *lex divina* oder die *lex naturalis* verhängt ist. Jedenfalls geschieht Thomas kein Unrecht, wenn man seine *aversio ab infinito bono* mit dem *peccatum contra legem divinam* und seine *conversio inordinata ad commutabile bonum* mit dem *peccatum contra legem naturalem* gleichsetzt. Freilich „kennt“ er die Unterscheidung zwischen *peccatum contra legem divinam* und *peccatum contra legem naturalem* nicht, d. h. er redet davon nicht in dem Sinne wie Contarini. Und wenn vom Wortlaut des Thomas abweichen und einen eigenen Gedanken neben ihm haben schon heterodox ist, dann hat Dittrich recht. Wenn es sich aber um Sachliches handelt, so frage ich: Welch einen anderen Sinn soll denn die Unterscheidung zwischen *aversio ab infinito bono* und *conversio ad commutabile bonum* haben, als den, daß dann, wenn die Sünde angesehen wird als *conversio ad commutabile bonum*, die Rücksicht auf Gott und damit doch wohl auch auf sein Gesetz ausgeschaltet ist? Und was bleibt denn dann an der *conversio ad commutabile bonum* noch Sündiges, wenn nicht das, daß sie gegen die Ordnung der natürlichen Kräfte des Menschen verstößt, d. h. aber gegen das Gesetz, das ihm von Natur aus und seiner Natur gegeben ist? — Außerdem macht Dittrich an der angeführten Stelle einen zweiten Fehler. Er rügt nämlich die Satisfaktionstheorie Contarinis erst da, wo er eine der letzten Schriften des Kardinals, den vermutlich 1542 abgefaßten Brief an Pole De poenitentia bespricht. Hier ist es natürlich sehr schön, wenn man noch einen Punkt aufweisen kann, an dem

Und abermals ist es die Reformation, die ihn dazu veranlaßt¹.

Gleichzeitig ist die Stelle bezeichnend für die Gesamthaltung, die Contarini der lutherischen Lehre gegenüber einnimmt. Wie hier, so begegnet uns überall schon in der Confutatio ein ehrlicher Verständigungswille. So oft er kann, hebt Contarini hervor, daß die Endergebnisse der Confessio Augustana mit denen des Thomismus übereinstimmen². Freilich sind es auch da immer nur die Ergebnisse; daß die Grundlagen, auf denen beide Systeme aufbauen, im tiefsten verschieden sind, davon ahnt er nichts³. Sehr oft verführt ihn das Streben, Einigkeit festzustellen, zu Mißdeutungen der gegnerischen Sätze im Sinne des Thomas⁴. Andererseits geht er inhaltlich niemals auch nur einen Schritt vom alten Dogma ab.

So ergibt sich als Resultat unserer Untersuchungen über das Verhältnis der Confutatio zu Thomas folgendes:

Contarini „der protestantischen Theorie eine Konzession gemacht“ hat. Das paßt sehr gut in das Bild der Entwicklung. Dabei hat Dittrich (a. a. O. S. 822 Anm. 1) selber gemerkt, daß Contarini schon in der Confutatio auf genau demselben Standpunkt steht. In Wirklichkeit ist Contarini in diesem Punkt 1542 noch genau so gut katholisch wie 1535. — Vgl. auch S. 52 Anm. 1.

1) Auch auf dem Tridentinum zeigt sich, daß an diesem Punkt die lutherische Polemik Eindruck gemacht hat. S. Arbeiten zur Kirchengeschichte 3 S. 117 ff.

2) Opera 564 H/565 A; C. C. VII 2, 7 ff. (gegen „iustificari ex operibus“); Opera 565 D/566 E; C. C. VII 3, 18 ff. (Gute Werke, ut destruamus corpus peccati); Opera 570 H/571 A; C. C. VII 10, 2 ff. (Gute Werke nur mit Hilfe der Gnade; Gesetz zur Erkenntnis der Sünde); Opera 571 C. F; C. C. VII 10, 30 ff. 11, 28 ff. (Glaube an die Absolution).

3) Vgl. oben S. 29 f.

4) Opera 567 B/C. 568 F; C. C. VII 5, 18 ff. 6, 25 ff., wo die Möglichkeit offen gelassen wird, die Confessio Augustana meine ihre Erbsündenlehre so, wie Contarini es nach Thomas für richtig hält. Opera 571 C; C. C. VII 10, 33 ff.: der Versuch, die *gravia delicta*, quae conscientiam urgent, die nach

Aufs Große gesehen, ist die Schrift Contarinis ein Exzerpt aus der *Summa theologica*. Sie wählt aber aus ihrer Vorlage die einfacheren Gedanken aus und verzichtet in weitem Umfang auf die tiefe Begründung, die Thomas seinen Thesen gibt, indem er sie aus einem großartigen einheitlichen System herausentwickelt. Weiterhin vermeidet Contarini die Ausdrücke der theologischen Fachsprache. Es wird sich schwer sagen lassen, ob dafür immer das Motiv maßgebend war, das im Artikel über das Bußsakrament ganz deutlich ausgesprochen wird und das sich dort in ähnlicher Richtung auswirkt: der Wunsch, der Polemik der Reformatoren gegen die *figmenta scholastica* zu begegnen. Vielleicht ist auch ein natürliches Bedürfnis nach Vereinfachung und die populäre Abzweckung der Schrift in Rechnung zu setzen.

Inhaltlich ist die Abhängigkeit von Thomas nur an zwei Stellen durchbrochen: beim Problem Glaube — Werke und — weniger deutlich — bei der Frage nach der Verdienstlichkeit der Werke. Hier hat, ohne bisher zu klaren Ergebnissen zu kommen, ein eigenes, in beschränktem Umfang selbständiges Nachdenken eingesetzt. Anlaß dazu bietet der Zwang, den die Auseinandersetzung mit der Reformation ausübt.

Eine letzte Frage muß noch aufgeworfen werden: Wie ist es bei Contarini zu diesem völligen Anschluß an Thomas gekommen? Ich weiß auf sie keine Antwort zu geben; die Quellen über die Frühentwicklung des Kardinals schweigen hierüber. Am nächsten liegt die Vermutung, Cajetan habe den Vermittler gespielt; hat er sich doch um die Durchsetzung des Thomismus in Italien besonders verdient gemacht. Aber ich habe nirgendwo Spuren einer Berührung zwischen ihm und Contarini entdecken können.

Wenn so die Frage auch ungelöst bleiben muß, so war

Luthers Lehre allein gebeichtet werden müssen, im Sinne der *peccata mortalia* zu verstehen.

es doch nötig, sie zu stellen. Denn hier liegt ein Problem, das gesehen werden muß. Entgegen der allgemein üblichen katholischen Geschichtsbetrachtung, die das Reformationsjahrhundert immer so darstellt, als habe von Anfang an innerhalb der katholischen Theologie der Thomismus das Feld beherrscht, liegt es in Wahrheit so, daß noch um 1530 ein völliger Anschluß an den Dominikanertheologen eine sehr merkwürdige und sehr beachtenswerte Ausnahme darstellt. Noch auf dem Tridentinum ist die Zahl der Anhänger des Thomas sehr gering; sie können sich nur mit größter Mühe gegen den Skotismus und Nominalismus halten. Freilich wirkt sich dort dasselbe Gesetz aus, unter dem wohl auch die Confutatio Contarinis begriffen zu werden verdient: daß es nämlich gerade die tüchtigsten katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts sind, die, um von der Auflösung der Theologie loszukommen, wie sie im Nominalismus vorliegt, zur *via antiqua* zurückkehren.

II. Teil.

Die Entwicklung von 1535—1540.

Die Einflüsse der italienischen evangelischen Bewegung.

Mit seiner Erhebung zum Kardinal begann für Contarini eine theologisch außerordentlich bewegte Zeit voll der mannigfachsten Anregungen. Seine amtliche Stellung und das Ansehen, das seine Person genoß, brachten ihn mit allen hervorragenden katholischen Kirchenmännern und Theologen Italiens in Verbindung. Natürlich wurde das Verhältnis besonders eng und der Gedankenaustausch besonders rege da, wo Contarini Menschen traf, die wie er Freunde der Reform waren und eine Auseinandersetzung mit den neuen Gedanken, die aus Deutschland herüberkamen, nicht von vornherein zurückwiesen. Da

waren zuerst die alten Freunde aus Venedig und Mantua: Cortese, Caraffa und mit ihm der ganze Kreis der Theatiner, Pole, Sadoleto und Giberti¹. Dazu kamen in Rom Thomas Badia, der magister Sacri Palatii, und die Kardinäle Aleander und Fregoso — diese vor allem durch die gemeinsame Arbeit in der Reformkommission² —, Accolti von Ravenna³ und Cervino⁴. Als Contarini dann 1539 das Protektorat über die reformierte Benediktinerkongregation von Monte Casino erhielt⁵, wurden die Beziehungen zu ihr und zu ihren besten Köpfen Isidor Clarius, Lucianus degli Ottoni und Marcus von Cremona⁶ enger. Durch Vittoria Colonna⁷ bekam Contarini auch Fühlung mit dem Kreis um Valdez, mit Marcantonio Flaminio und Occhino⁸. Mit ihnen allen mag er in noch viel engerem Austausch gestanden haben, als der uns erhaltene Briefwechsel schließen läßt⁹, und durch sie stand er mitten drin in all den Kämpfen um Rechtfertigung und andere kirchliche Fragen, die Italien damals bewegten¹⁰. Durch Eck¹¹, Cochläus¹² und mittelbar durch Pigghe¹³ blieb er auf dem Laufenden über alles, was in

1) Dittrich G. C. 210 ff.

2) Ebenda 353 f.

3) Ebenda 396 ff.

4) Ebenda 402.

5) Quirini II 186.

6) Dittrich G. C. 210.

7) Ebenda 450 f.

8) Ebenda 494.

9) Vgl. Dittrich, Reg. für die Jahre 1535—1540; dazu die späteren Veröffentlichungen: Briefwechsel mit Ercole Gonzaga (ed. W. Friedensburg, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken II (1899), S. 161 ff.), Briefe Marcantonio Flaminios an Contarini (ed. G. Biadego, Atti dell'Istituto Veneto).

10) Vgl. z. B. den Fall des Marcus von Cremona. Dittrich, Reg. Inedita No. 20 S. 270. Gregorii Cortesii . . . omnia, quae huc usque colligi potuerunt . . . Patavii 1774 (zitiert: Opp. Cort.) I 120 f.

11) Dittrich, Reg. No. 123 S. 454.

12) Ebenda Inedita No. 30 S. 296 f., Anh. No. 5 S. 374 f., No. 398 S. 112, Anh. No. 7 S. 376 ff., Anh. No. 10 S. 380, No. 123 S. 122 f.

13) Dittrich, Reg. Inedita No 27 S. 294 f.

Deutschland geschah. Er las alle die Veröffentlichungen¹, mit denen die Genannten in den Kampf der Geister eingriffen, und wurde durch die Diskussionen mit ihnen natürlich auch zu anderweitigen theologischen Studien veranlaßt², namentlich zur Lektüre Augustins³, der Scholastiker⁴ und einzelner Schriften der Reformatoren⁵.

Trotz dieser vielen Anregungen und Einflüsse bleibt die Theologie Contarinis in ganz weitem Umfange dieselbe, die sie war. So ist die Abhandlung

1) Vor allem Sadolets Kommentar zum Römerbrief (Jacobi Sadoleti . . . Opera quae exstant omnia . . . Veronae 1737 (zitiert Opp. Sad.) I 214 f.) und seinen Brief an die Genfer (Quirini II 155).

2) Pole an Contarini 1. 1. 1536; Quirini I 428: De tuo sacro otio quod scribis, valde tibi gratulor; sacrum vero appello, quod sacris studiis dedicatum habes . . .

3) Contarini an Sadolet (April 1536?); Dittrich, Reg. Inedita No. 12 S. 264: Opto expressius a te intelligere, in quo dissentias ab Augustino de iustificatione nostra et de praedestinatione. Nam praeter unum, in quo non plane ei assentior, reliqua mihi videntur rectissime ab eo exposita. — Pole an Contarini 4. VIII. 1538; Quirini II 140: non mancherò di mandare quella felice compagna di San Basilio, et di Sant'Agostino.

4) Vgl. S. 50 Anm. 5 und S. 51 Anm. 1.

5) Vgl. S. 6 Anm. 2, ferner Contarini an (den Patriarchen von Venedig) 1537; Dittrich, Reg. Inedita No. 25 S. 289: Nosti enim quaestionem, quam Luterani excitarunt de gratia et libero arbitrio, cui annexa est etiam tota ea disputatio de praedestinatione sanctorum et de reprobatione malorum, quam principio Luterani inusitatis verbis perverterunt, nunc vero, quantum potui coniicere ex quibusdam scriptis Melantonis, longe magis quam principio accedunt ad catholicum sensum. — Weiterhin scheint es mir nach einer Äußerung im Brief Corteses an Contarini vom 22. VI. 1536 (Opp. Cort. I 107: Ho inteso, che Ella abbla avuti da alcuni Letterati, che sono stati in Alemagna, alcuni di quei Articoli, quali si pensa deggiano essere li principali, che accaderà discutere nel Concilio) sehr wohl möglich, daß Contarini die Schmalkaldischen Artikel gelesen hat.

De libero arbitrio, die er 1536 der Vittoria Colonna widmete¹, nur eine breitere Ausgestaltung der Anschauungen, die er über dieses Thema schon in der *Confutatio* niedergelegt hatte, und auch die Gedanken, die jetzt neu hinzugekommen zu sein scheinen, sind aus Thomas entlehnt, wie die alten². — In den vier Büchern über die Sakramente³, die im Winter 1539/40 verfaßt sind⁴, tritt zum ersten Male deutlich hervor, wie unbedingt auch für Contarini die Rechtfertigung an die Sakramente, an Taufe und Buße gebunden ist⁵. Doch ist das nicht etwa das Zeichen einer Entwicklung, die Contarini inzwischen durchgemacht hätte; sondern er hat hier nur durch den Zusammenhang naturgemäß mehr als in der *Confutatio* Veranlassung, diesen für Thomas wie für den Katholizismus überhaupt grundlegenden Gedanken zu betonen. Neu ist in dieser Schrift eine stellenweise recht ausführliche Auseinandersetzung mit anderen Scholastikern, vor allem mit Duns Scotus. Doch

1) Der Erstdruck dieser ursprünglich italienisch geschriebenen Schrift in „Quattro lettere di Monsig. Gasparo Contarini Cardinale“, Fiorenza 1558, war mir nicht zugänglich, und ich war auf die lateinische Übersetzung Opera 597 ff. angewiesen. Da beim Abdruck hier der Briefcharakter nicht gewahrt und das Datum weggelassen ist, verlasse ich mich auf die Angabe Dittrichs Reg. Nr. 304 S. 92.

2) Ich kann das hier wie im folgenden nicht wieder exakt im Einzelnen nachweisen; sonst würden sich meine Anmerkungen zu einer neuen Ausgabe der Werke Contarinis und der *Summa theologica* des Thomas in Form einer Synopse auswachsen. Daher weise ich hier nur darauf hin, daß für die Ausführungen Opera 597 D — 599 C zu vergleichen ist S. th. I q. 59 art. 3 corp.; I 1093 Migne, I q. 83 art. 1 corp.; I 1293 Migne, II 1 q. 6 art. 1 corp.; II 69 Migne und ebenda art. 2 corp.; II 71 Migne.

3) Opera 329 ff.

4) Contarini an Ercole Gonzaga 10. IV. 1540; Edm. Solmi in „Nuovo Archivio Veneto“ (Nuov. Ser. IV); VII 1 (1904) S. 263.

5) Vgl. seine Zustimmung zu der Definition Hugos von Sankt Victor: sacramenta continent gratiam (Opera 331 E/332 F).

fast in allen Fällen entscheidet er sich für Thomas¹. — Die Erbsündenlehre des Thomas verteidigt er in Regensburg gegenüber Pigghe noch genau so, wie er sie in der *Confutatio* auseinandergefaltet hatte², und mit ganz ähnlichen Gedanken, wie in der Schrift gegen die Lutheraner und in *De sacramentis*, begründet er noch 1542³ in dem

1) Opera 434 E ff. Es handelt sich um den Streit zwischen Thomas einerseits, Duns und Durandus anderseits, ob die Sakramente die Gnade bewirken oder nur Zeichen für die Gnade seien, die von Gott unmittelbar geschenkt werde. Contarini entscheidet sich (ebenda G): *Nos quidem, quamvis non diffiteamur superiorum authorum sententiam posse defendi . . . ; nihilominus putamus veriore esse, et magis consonam dictis sanctorum, nec alienam a progressu rerum naturae Thomae sententiam.* — Ebenda 338 E ff.: Ob eine *gratia sacramentalis*, die die *vires animae* stärkt, neben der *gratia prima* (*iustificans*, die in der *essentia animae* ihr Subjekt hat) bestehe (Thomas) oder beide zusammenfallen (*aliqui posteriores*): *nolo ego subtilius discutere hanc quaestionem . . . nihilominus, quanto plura nobis dantur a Deo optimo adiumenta, . . . tanto mihi videtur divinius debere existimari* (ebenda G).

2) Pigghe an Contarini 1. Hälfte 1541; Dittrich, Reg. Anh. Nr. 11 S. 381: Eine mündliche Debatte über die Erbsünde ist „gestern“ vorausgegangen. Die Gründe, mit denen Contarini dabei die Lehre Augustins verteidigte, will Pigghe jetzt entkräften: *Ex tribus fere suppositis pendebat sententiae illius defensio, si retineo. Primum ex generali quadam acceptione peccati, secundum quam etiam monstra naturae peccata dicuntur, deviantis videlicet a scopo suo. Secundum, quod non solum actus, sed et habitus viciosos, quos voluntarie nobis fecimus, Dei oculis displicere, et in eius nos odio atque indignatione constituere voluit, ut qui ad malum nos inclinant et proclives faciunt. Tertium, quod concupiscentia, quam Augustinus peccatum originis in non baptizatis appellat, sit velut vicius quidam habitus, nos ad malum trahens et sollicitans, et quod sit ea voluntarie in nobis genita, si non nostra, tamen primi parentis peccantis voluntate, et proinde merito in nobis Deo displiceat, et nos in eius ira atque indignatione constituat.*

3) Zum Datum vgl. Dittrich G. C. 819f.

Brief an Pole über die Buße die Notwendigkeit einer Genugtuung¹.

1) Contarini äußert sich in dem Brief De poenitentia selbst über das Verhältnis der dort vorgetragenen Anschauungen zu Thomas (Dittrich, Reg. Inedita No. 90 S. 356: Io referiro la doctrina di San Thomaso, ma non usero gia il modo suo di parlare, et la dilatero piu di quello che e stato facto da lui. Vgl. S. 44 Anm. 1. — Im Übrigen vgl. die S. 43 Anm. 1 abgedruckte Stelle aus der Confutatio mit folgenden beiden aus De sacramentis (links) und De poenitentia (rechts):

Opera 371 A—C: . . . dimissa culpa, et facta cum Deo reconciliatione, adhuc supererat reatus alicuius poenae temporaneae . . . haec vero temporanea poena . . . respondet peccato, quatenus inordinate convertitur ad bonum commutabile. sic etenim est contra legem naturalem, unde etiam peccatis venialibus ob inordinatam conversionem, quamvis in ea non sit aversio a Deo, debetur tamen aliqua poena: quod si fuerit contra civilem legem illud idem peccatum, debebitur ei praeterea etiam poena statuta per legem civilem. hoc ergo posito, post culpae dimissionem, imponitur satisfactio . . .

Dittrich, Reg. Inedita No. 90 S. 356—359: . . . le regule delle actioni sono diverse . . . La prima et summa regula e la lege aeterna et volunta divina, la quale a nui si manifesta per li precepti, li quali ne ha dato; l'altra regula e la ragione naturale impressa da dio ne l'animo nostro, che e una participatione della lege aeterna ci e oltra questa regula la volunta guidata dalla ragione delli nostri superiori o siano prelati ecclesiastici, over signori temporali prepositi al bene civile, la quale si explica per le leggi promulgate et publicate da loro . . . in uno medesimo peccato possono essere diverse obliquita per le quale lo medesimo acto declina da diverse regule . . . v. g. uno adulterio, uno homicidio . . . 357: . . . alla transgressione della legge et volunta divina la quale e uno bene, una potentia, una grandezza infinita, si debbe etiam una paena infinita per la duratione di se . . . Alla transgressione delle altre leggi et altre regule inferiori si deve paena finita, perche etiam esse sono

Dennoch ist eine Entwicklung festzustellen. Zunächst ist Contarini eine neue Frage brennend geworden, die ihn, als er die *Confutatio* schrieb, noch nicht beschäftigte, die Frage der Prädestination. Sie taucht zum erstenmal in einem Brief an Sadolet auf, der vermutlich aus dem Jahre 1536 stammt¹, und ist dem Kardinal wahrscheinlich aus der Lektüre Augustins erwachsen. Bereits 1537 war

finite . . . 358 . . . per Christo perfectamente . . . siamo liberati dalla obligatione et reato della paena aeterna . . . 359 . . . al peccato, in quanto e transgressione della legge naturale, si deve etiam una paena finita, alla quale rimane obligato, anchora che sia perfectamente reconciliato cum dio . . . et questa e la paena, la quale se impone nel sacramento della paenitentia doppo l'absolutione facta in virtu della passione de Christo . . . — Gegenüber den oben angeführten und anderen Stellen aus *De sacramentis* kommt es nicht in Betracht, wenn Contarini an einer vereinzelt Stelle sich einmal ungenau ausdrückt und sagt, daß die Schuld durch die satisfactio getilgt werde (*Opera* 363 A). Es ist falsch, wenn Ditt-rich darauf Gewicht legt und daraus den Schluß zieht, Contarini statuiere hierdurch „eine weitergehende menschliche Mitwirkung bei dem Rechtfertigungsprozeß, als die meisten anderen Theologen, welche nur eine satisfactio pro poenis gelten lassen wollen“ (G. C. 476 mit Anm. 1 und 2).

1) S. S. 49 Anm. 3.

er so weit fertig mit ihr, daß er eine eigene Schrift *De praedestinatione* in Angriff nahm und diese schon im Januar 1538 zum Abschluß bringen konnte¹.

Diese Schrift ist schon deswegen sehr interessant, weil sie Auskunft darüber gibt, wie sich Contarini damals die theologische Lage auf seiten der alten Kirche darstellte und was er für seine Aufgabe im Rahmen dieser Lage hielt.

Auf der einen Seite sieht er die Theologen in heftigem Kampfe gegen die Reformation begriffen. Aber in dem Bestreben, ihre Sätze zu widerlegen, lassen sie sich zu Äußerungen hinreißen, die nicht mehr katholisch sind. Sowie das Wort „Gnade“ oder „Glaube“ oder „Schwäche des natürlichen Menschen“ fällt, erheben sie Widerspruch, nur weil die Lutheraner diese Dinge in den Vordergrund schieben, und betonen demgegenüber die Freiheit des Willens in einer Form, die an Pelagius erinnert. — Als Reaktion auf die Tätigkeit dieser Gruppe faßt Contarini die andere Theologie auf, die, wie sie glaubt, in engem Anschluß an Augustin die göttliche Prädestination lehrt. Sie zieht das Volk in all die schweren, das Gewissen beunruhigenden Gedanken hinein, die mit der Lehre von der ewigen Erwählung zusammenhängen und die — so meint der Kardinal — nicht einmal der Theologe, geschweige denn der einfache Laie zu Ende denken und ertragen kann.

Unter diesem Gesichtspunkt gesehen, erscheint ihm die Predigt der zweiten Partei als ebenso schädlich und

1) Dittrich, Reg. No. 898 S. 234; G. C. 825 ff. und Hünermann, C. C. VII XXII setzen die Schrift noch ins Jahr 1542. Durch den Briefwechsel Contarinis mit Ercole Gonzaga, den z. T. W. Friedensburg „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken“ II (1899) S. 161 ff., z. T. Edm. Solmi *Nuovo Archivio Veneto* (Nuov. Ser. IV) VII 1 (1904), S. 245 ff. veröffentlichte, ist aber das oben eingesetzte Datum als richtig erwiesen. Vgl. Friedensburg a. a. O. S. 185. 190.

verfehlt wie die der ersten. Für ihn handelt es sich darum, in seiner Schrift die goldene Mittelstraße, den Weg zwischen Scylla und Charybdis hindurch einzuschlagen¹.

Es ist nicht schwer herauszufinden, was für Verhältnisse hier geschildert werden. Contarini steht mitten inne zwischen der die öffentliche Meinung weithin bestimmenden skotistisch-nominalistischen Theologie und denjenigen Kreisen, die man als evangelische Bewegung in Italien zu bezeichnen pflegt und zu denen er, wie oben ausgeführt wurde, mannigfache Beziehungen hatte. Von der laxen Reue- und Rechtfertigungslehre der einen fühlte er sich abgestoßen. Aber auch gegen die extremen Vertreter der anderen Gruppe hat er große Bedenken, die er freilich im wesentlichen nur noch mit pädagogischen Rücksichten zu begründen vermag. Die Vermittlerrolle, die er zu spielen sich berufen fühlt, steht im Zeichen der thomistischen Theologie.

Das bestätigt die Schrift selbst auf Schritt und Tritt, und darauf beruht in zweiter Linie ihr Wert als Quelle für die theologische Entwicklung Contarinis: Sie zeigt, wie er auch in dieser Periode seines Lebens, wo der italienische Reformkatholizismus stark auf ihn einwirkt, und auch gegenüber einer neu in seinen Gesichtskreis tretenden Frage die Lösung immer noch zuerst bei Thomas sucht und sie dort auch in ganz weitem Umfange findet.

Er schickt der Besprechung des eigentlichen Problems zwei große einleitende Abschnitte voraus. In dem einen stellt er drei Grundsätze auf, die überall da maßgebend sein müssen, wo von dem Wirken Gottes auf die Welt die Rede ist. Den ersten dieser Sätze kennen wir bereits aus der *Confutatio*. Es ist der Gedanke, daß

1) Opera 609 D—610 F; C. C. VII 51, 11—38. Vgl. auch Opera 604 G—605 A; C. C. VII 44, 17—45, 6 und den S. 49 Anm. 5 zitierten Brief an den Patriarchen von Venedig Dittrich, Reg. Inedita No. 25 S. 289.

Gott, die *prima causa*, alle Arten von Ursachen in sich begreife und daß es zu seiner Vollkommenheit gehöre, zwingend und kontingent, bald so, bald anders zu wirken¹. — Zweitens: Gott hat seinen Geschöpfen verschiedene Ziele gesteckt: den einen solche, die ihrer Natur angemessen sind und die sie mit ihren natürlichen Kräften erreichen können. Sie bedürfen dazu nur der allgemeinen göttlichen Wirkung, die zu allem Leben, zu jeder Bewegung nötig ist. Andere aber hat Gott über sich selbst hinausgewiesen, hat sie zu Dingen bestimmt, die über ihren natürlichen Gaben liegen. Sie brauchen, um dieses Ziel zu erreichen, eine besondere Hilfe von außen². Endlich kann aber auch die Wirkung einer irdischen Ursache hinter der in dieser ursprünglich angelegten Kraft zurückbleiben,

1) Vgl. die Seite 37 Anm. 1 angeführten Stellen mit Opera 605 A—D; C. C. VII 45, 7—42.

2) Cont. Opera 605 D/606 F; C. C. VII 46, 3 ff.: ... *divinam bonitatem in earum, quae toto universo continentur, productione rerum quibusdam fines illarum naturis congruentes praescripsisse atque instrumenta etiam largitam esse, quibus naturaliter ad praescriptos sibi fines pervenire possint; neque id tamen sine vi et efficacia a prima causa profluente . . . aliis vero rebus concessit praeter naturales illarum fines, ut ad quorundam bonorum fines illarum naturam excedentes extolli possent. . . . Atque haec quidem suis viribus nec ad superiores illos fines pervenire nec etiam eo sua sponte moveri possent, sed praeter communem illam vim a prima causa diffluentem particulari etiam quadam externae causae actione opus habent . . .*

Thom. S. th. I q. 23 art. 1 corp.; I 819 Migne: *Omnia divinae providentiae subjacent. . . Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. . . Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna . . . Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum.*

wenn nämlich die Ursache in ihrer Natur erkrankt ist¹. — Drittens rührt Contarini an das philosophische Problem, das sich jedesmal sofort erhebt, wenn von Prädestination die Rede ist, an den Gedanken von Gottes Ewigkeit, und versucht unter ständiger Betonung der gänzlichen Unausdenkbarkeit und Unvorstellbarkeit dieses Gedankens deutlich zu machen, daß Gottes Handeln schlechthin überzeitlich sei².

Mit den ersten beiden Grundsätzen sind nun die Gesetze aufgestellt, denen das gesamte Handeln Gottes mit den Menschen unterliegt, wie es sich in Urstand, Fall und Rechtfertigung darstellt. Dieser ganze Ablauf der Heilsgeschichte wird jetzt im zweiten einleitenden Teil noch einmal, und zwar inhaltlich genau so wie in der Confutatio, nur in etwas anderer Ornung und etwas reicher in der Gedankenführung, geschildert³.

1) Opera 606.f.; C. C. VII 46, 26 ff.: . . . rerum . . . creaturarum naturas interdum integras beneque constitutas esse, interdum vero aegras et adversae valetudini obnoxias. Ab integra incorruptaque natura integrae atque incorruptae illarumque naturae accommodatae actiones manant; ex corrupta vero et aegra actiones etiam corruptae atque infectae proficiscuntur.

2) Opera 606 F—607 A; C. C. VII 46, 33 ff. Vgl. dazu S. th. I q. 10 artt. 1—3; I 669 ff.

3) Opera 607 A—609 D; C. C. VII 47, 20—51, 10. Ich gebe in Stichworten die Gedanken und verweise dabei entweder auf die entsprechenden Stellen der Confutatio, die oben angeführt wurden, oder auf Thomas. Urstand: Ausstattung mit gratia und iustitia originalis: S. 9 Anm. 2. iustitia originalis = Unterordnung des Willens unter Gott und der Triebe unter die Vernunft: S. 9 Anm. 3, Gnade = capacitas divinae foelicitatis: S. 10 Anm. 2. Begründung mit Hinweis auf die S. 56 Anm. 2 angeführte Stelle. gratia als divinae naturae participatio: S. 16 Anm. 2, als semen divinae foelicitatis: S. th. II 1 q. 114 art. 3 ad 3; II 963 Migne (vgl. C. C. VII 48 Anm. 1). — Fall: superbia als Ursache: S. th. II 2 q. 163 artt. 1 und 2; III 1154 ff. Migne. Verlust von gratia und iustitia originalis: S. 9 Anm. 3, S. 10 Anm. 2. Auflehnung des Fleisches gegen

Im Begriff, zum eigentlichen Thema, zur Frage der Prädestination überzuleiten, hält es Contarini für richtig,

die Vernunft: S. 13 Anm. 1. Weitere Folgen: erblindete Erkenntnis, geschwächte seelische Kraft, Abwendung vom höchsten Gut, Eigenliebe: S. th. II 1 q. 85 art. 3 corp.; II 656 Migne. Neigung zum Bösen: S. 14 Anm. 1 — Notwendigkeit eines göttlichen Eingreifens und freier Wille: Gott will alle Kreaturen zu dem ihrer Natur gesetzten Ziel, den Menschen aber noch darüber hinaus führen: S. 56 Anm. 2. Der Mensch hat freien Willen, d. h. bewegt sich nicht nur durch Stoß von außen, sondern durch innere Kraft: S. 38 Anm. 1. Aber er kann, schon wenn er gesund ist, Ziele nicht erreichen, die außerhalb der menschlichen Natur liegen, geschweige denn jetzt, wo er durch die Erbsünde geschwächt ist: S. 21 Anm. 1, bes. zum Schluß. Er hat ein falsches Ziel: s. oben in dieser Anm. Folgen des Falls: „Abwendung vom höchsten Gut“. Der Mensch kann aus eigener Kraft nicht zurückfinden, weil das principium, der Wille verletzt ist: annähernd S. th. II 1 q. 109 art. 2; II 906 f. Migne und ebenda art. 7 corp. die Ausführungen über die corruptio naturalis boni; II 914 f. Migne. Erkenntnis des Ziels genügt nicht: annähernd S. th. II 1 q. 77 art. 1 corp., art. 3 corp.; II 597, 599 Migne; ebenda q. 84 art. 3 corp., ad 3; II 644 Migne. Trotzdem ist der freie Wille nicht verloren, sondern nur verdorben. Denn freier Wille ist überall da, wo einer nicht von außen, sondern durch eigenes Urteil bewegt wird: S. 38 Anm. 1. Auch die feste Bindung des Willens an das eine Gute, wie bei den Engeln, tut der Freiheit keinen Abbruch, macht im Gegenteil erst recht frei: die Thomasstelle S. 39 Anm. 1. Ebenso wenig ist der freie Wille aufgehoben, wenn er an das Schlechte gebunden ist, wie in den Verdammten; dann ist er nur verkehrt: S. th. I q. 83 art. 2 ad 3; I 1296 Migne. Vgl. auch III supplement. q. 98 art. 1 corp.; IV 1430 f. Migne. Wiederholungen schon früher belegter Gedanken. Der Mensch mußte zur Erkenntnis seiner Krankheit kommen. Daher erst selbständig gemacht, schlimmster Tiefstand, Zerstörung der lex naturalis. Dann Gesetz, das der Mensch aus eigenen Kräften nicht erfüllen kann. Dadurch Sündenerkenntnis und Demütigung: S. th. II 1 q. 98 art. 6 corp., ad 1; II 758 f. Migne. Allgemeine, biblisch gehaltene Ausführungen über die Wiedergeburt in Christus. Danach Werke, die, quatenus ex divini Spiritus per

den Ausgangspunkt zu nehmen bei den beiden klassischen Autoren der Erwählungslehre, bei Paulus und Augustin, und zuerst einmal ihre Äußerungen ins rechte Licht zu rücken.

So zeigt er zunächst in einer kurzen Exegese des Römerbriefes¹, daß Paulus die Kapitel 9—11 über Prädestination und Erwählung unter ganz bestimmten praktischen, polemischen und pädagogischen Gesichtspunkten geschrieben habe, einmal nämlich, um zu zeigen, daß Gott treu bleibt und seine Verheißungen erfüllt, auch wenn die Juden verworfen wurden, zweitens aber, um den Heiden den Stolz darauf auszutreiben, daß sie an stelle der Juden das Volk der Verheißung geworden sind². Vor allem

Christum animis nostris inserta gratia manant, die Seligkeit verdienen: S. 33 Anm. 1 und 2. Doch bleibt auch im Wiedergeborenen die corruptio in den niederen Seelenkräften: S. 19 Anm. 3, und eine obcoectio im Intellekt: S. th. II 1 q. 109 art. 9 corp.; II 918 Migne. Daher ist immer wieder geistliche Medizin nötig. Vollkommenheit erst nach der Auferstehung: S. th. III q. 69 art. 3 corp., ad 3 (vgl. C. C. VII Anm. 6); IV 654 f. Migne.

1) Opera 610 G—613 B; C. C. VII 52, 1—55, 18.

2) Opera 612 F/G; C. C. VII 54, 14 ff.: Duo itaque simul conficit. Primum enim contra eorum opinionem, qui et instabilem Deum et imbecilliores esse affirmabant quam ut promissa sua adimplere posset, divinarum promissionum firmitatem ostendit; hominis deinde comprimit superbiam, qua ille inflatus quidquam in nobis esse cogitaret, quod aeternam illam electionem et divinam gratiam antecederet . . . — Die Auslegung des Römerbriefs ist vielleicht nicht unwesentlich beeinflusst durch Sadolets Kommentar. Vgl. zu der Erklärung von Kap. 9—11 Sadolets Ausführungen zu Röm. 9, 22 ff. (Opp. Sad. IV 230 B ff.). Dort (235 A) stehen auch Gedanken über das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, die denjenigen ähnlich sind, die Contarini an der S. 57 Anm. 2 angeführten Stelle äußert. — Dieser Abschnitt aus Sadolets Kommentar ist in dem Briefwechsel Contarinis mit Sadolet einmal ausdrücklich erwähnt: Sadolet an Contarini 13. III. 1536 (Opp. Sad. I 218 A).

aber betont Contarini die Zurückhaltung, die Paulus in der Besprechung dieser letzten Fragen übt, die bis in die Tiefen der Gottheit hineinreichen¹. Von dort aus erfolgt die Wendung gegen die Lutheraner. Sie sind im Unrecht, wenn sie aus Röm. 9—11 das Recht ableiten wollen, leichtfertig über diese Dinge zu reden und bei Gott nach Gründen für seine Wahl zu suchen², vor allem aber auch, wenn sie aus der Tatsache der Erwählung einen sittlichen Indifferentismus folgern³.

Sodann wendet sich Contarini Augustin zu, der

1) Opera 612 H/613 A; C. C. VII 54, 39 ff.: Denique eorum, quae ingenio humano obvia sunt, ambitum transiliens et ad rerum divinarum orbem sese convertens . . . magna animi reverentia exclamat: „O altitudo divitiarum sapientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et quam investigabiles viae eius!“

2) Opera 613 B; C. C. VII 55, 18 ff.: Nos . . . miseri vermes, atque in nobis maxime imperiti eo prorumpunt audaciae aut insaniae potius, ut scrutari velint et causam investigare, quae Deus . . . res omnes disponit . . .

3) Opera 613 C; C. C. VII 55, 25 ff.: Voluptatibus enim, iniquiunt, indulgeamus, quippe praedestinati cum iam simus, salutem omnino consequamur necesse est; audierunt enim ex suis doctoribus delectari etiam Deum praedestinatorum peccatis. Sin autem, aiunt, reprobi sumus, quid in bene beateque vivendo laboramus, cum bona quoque reproborum opera Deum offendant? — Die Anmerkung, die F. Hünemann dazu macht (C. C. VII 55 Anm. 5), lautet (zwei Sperrungen von mir): „Der schroffste Vertreter dieser fatalistischen Prädestinationslehre war Calvin. Vgl. seine *Institutio religionis christianae* lib. 3 cap. 21—24 (2, 129—171). Eine ausführliche Darlegung der Calvinschen Prädestinationslehre s. bei Wernle 3, 276—305, der auch 277 hervorhebt, daß ursprünglich alle (von H. gesperrt) Reformatoren Verfechter dieser strengen Prädestinationslehre gewesen seien und daß nur Melanchthon dieselbe später verlassen habe.“ — Der zweimalige Gebrauch des Wortes „dieser“ ist bestenfalls eine Flüchtigkeit, die sich ein Herausgeber nicht zu schulden kommen lassen sollte, wenn er nicht den Verdacht erwecken

ebenso wie Paulus von den Verfechtern einer schroffen Prädestinationslehre als Kronzeuge angerufen wird. Wieder hebt er die zeitgeschichtliche Bedingtheit Augustins hervor: Nur durch die Polemik gegen die Pelagianer ist der Doctor ecclesiae zur Entwicklung von Gedanken über die Erwählung gedrängt worden¹. Unter Prädestination selbst versteht Augustin eine überzeitliche göttliche Bestimmung der Menschen nur zur Seligkeit². Sie geht allen unseren Verdiensten voraus³. Dann taucht aber sofort die Frage auf, warum sich diese Bestimmung nur auf einen Teil der Menschen erstreckt, warum nicht alle unter ihr begriffen sind, warum einige verworfen werden⁴. Augustin antwortet darauf, daß es dafür keine Lösung gebe und wir uns mit dem Satze begnügen müßten, Gottes Gerichte seien gerecht, wenn wir sie auch in ihren Beweggründen nicht durchschauen könnten⁵. Bisweilen aber geht er über diese Selbstbescheidung hinaus, sucht doch nach einem Grund für die Reprobation und findet ihn in der Erbsünde. Sie, die allen Menschen anhaftet, gibt Gott im vollen Umfang das Recht, alle zu verdammen; es ist sein freies Erbarmen, wenn er einige begnadigt. Niemand

will, daß er in die von ihm selbst angeführten Belegstellen keinen Blick getan hat.

1) Opera 613 D—614 G; C. C. VII 55, 35—57, 4.

2) Opera 614 G; C. C. VII 57, 3 ff.: . . . *disputationem de praedestinatione suscipere coactus est, quae aliud nihil censenda est quam hominum quaedam ad beatitudinem consequendam designatio.*

3) Opera 614 H; C. C. VII 57, 18 f.: . . . *divinae gratiae, quae non merita tantum, sed actiones etiam cogitationesque nostras omnes antecedit . . .*

4) Opera 614 H; C. C. VII 57, 19 f.: *causam investigare necesse illi fuit, cur non omnibus hanc gratiam Deus largiatur.*

5) Opera 614 H/615 A; C. C. VII 57, 20 ff.: *Ac primo quidem saepe divina iudicia . . . nobis quidem ignota, iustissima tamen esse affirmavit.*

darf daraus für sich selbst einen Anspruch ableiten, sondern muß einsehen, daß Gott nur nach der Gerechtigkeit mit ihm handelt, wenn er ihn dem ewigen Tode preisgibt¹.

Gerade an diesem letzteren Punkte nun setzt Contarinis Widerspruch ein². Er geht dabei bezeichnenderweise wiederum von einem Satze des Thomas aus: Die Erbsünde ist niemals Grund für die Verdammung. Denn die bloß in der Erbsünde ohne aktuale Sünde sterbenden Menschen, z. B. die Kinder, die vor der Taufe sterben, läßt Gott nur zur Seligkeit nicht zu, weil sie über ihre Natur hinausgeht, verdammt sie aber nicht zur Hölle, sondern beläßt sie in einem Zwischenzustand, wo sie diejenigen Güter genießen und ihnen diejenige Erkenntnis eignet, die sie nach den Kräften ihrer menschlichen Natur erreichen können³. — Das ist der eine Grund, aus dem

1) Opera 615 A; C. C. VII 57, 22 ff.: *Deinde vero ad specialem magisque propriam rationem declarandam adversariorum improbitate impulsus est . . . cum homines, inquit Augustinus, ob originale peccatum optimo iure perpetuis suppliciis essent obnoxii, a quibus ille nec infantes absque baptismo: vita functos immunes esse censet, placuit divinae bonitati nonnullis, in quibus suae misericordiae magnitudinem declararet, opem ferre, hisque tantum gratiam largitur atque ad summam beatitudinem perducit seu ad divinae felicitatis communionem, reliquos vero, ut iustitiae aequitas postulabat, iis, quae peccato debentur, poenis obnoxios relinquit . . .*

2) Opera 615 A; C. C. VII 57, 24 f.: *Mihi tamen, si in generali illa causa perstitisset, longe facilius suam comprobasset sententiam.* — Opera 615 B; C. C. VII 58, 4 ff.: *Nunc vero liceat mihi, quanta decet animi reverentia, de eo viro loquenti, cui ego tantum tribuo, quantum ab ullo est homine tributum unquam, sed liceat tamen ignorantiae mihi meae specimen praebere. Haec mihi sententia omnino non placet.*

3) Opera 615 B; C. C. VII 58, 7 ff.: *Primo enim originale peccatum perpetuae damnationi hominem non addicit et, quamvis illum divino conspectu et ea, quae*

S. th. III q. 52 art. 5 corp.; IV 482 Migne;: Dupliciter homines reatu poenae erant adstricti: uno modo pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona com-

Contarini die augustinische Zurückführung der Reprobation auf die Erbsünde ablehnen muß. Aus eigener Kraft oder als ein in den Erörterungen seiner Zeit viel gebrauchtes Argument fügt er einen zweiten hinzu: Nach der Antwort, die Augustin gibt, mißt Gott mit zweierlei Maß. Er rechnet einem Teil der Menschen die Erbsünde zu und läßt sie in ihrer Schwäche stecken, während er anderen, die um nichts besser sind, Vergebung und Gnadenhilfe gewährt. Solch ein Verhalten ist mit Gottes Güte und Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen¹.

So hält denn Contarini, wenn er nicht überhaupt auf eine Beantwortung der Frage verzichten will, gegen Augustin an derjenigen Lösung fest, die schon zur Zeit, als er die *Confutatio* schrieb, wie eine Andeutung dort bezeugt², die seine war: Ursprünglich gibt es überhaupt

supra naturam est, felicitate privet, in eo tamen fine eaque cognitione relinquit, cuius capax est eorum hominum natura, qui in originali peccato sine baptisate decesserunt.

miserat, alio modo pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit . . . Cujus quidem peccati poena est mors corporalis, et exclusio a vita gloriae . . . Christus descendens ad inferos . . . ab hoc reatu sanctos absolvit, quod erant a vita gloriae exclusi . . . — Über die ungetauften Kinder vgl. III suppl. q. 69 art. 6; IV 1223 Migne.

1) Opera 615 C; C. C. VII 58, 22 ff.: Vera igitur D. Augustini ratio reprobationis esse non potest, quae divinae quoque bonitati nonnihil detrahere videtur, quasi per illam stet, quominus omnes, qui reprobi sunt, erigantur.

2) Opera 570 F; C. C. VII 9, 13 ff.: . . . nullique deest hic motus a Deo, dummodo quis non officiat ac per defectum malae voluntatis reiiciat divinum hunc adflatum . . . nullusque . . . a Deo reprobatur, si ipse sibi non defuerit. Possumus ergo per nos peccare et perire, non tamen possumus salvi fieri nisi per gratiam Dei . . .

keinen anderen Willen Gottes als den, der sich in der Prädestination, d. h. in der Erwählung zum Heil bezeugt. Daß die Verwerfung eines Teiles der Menschen eintritt, liegt nicht daran, daß Gott von vornherein beschlossen hätte, ihnen seine Gnadenhilfe nicht zu gewähren. Vielmehr wirkt er auf alle mit der gleichen Gnade, die genügen würde, um sie zur ewigen Seligkeit zu führen. Allein während die einen sich dieser Wirkung öffnen, setzen ihr die anderen einen Widerstand entgegen, der ihrer freien Willensentscheidung entstammt und mit dem sie die Gnade Gottes unwirksam machen. So verscherzen sie selbst sich das Heil und verdienen sich durch eigene Schuld die Verdammnis. Allerdings weiß Gott in seiner Allwissenheit vorher, daß ein Teil der Menschen sich so verhalten wird, und es steht ihm in seiner Gerechtigkeit fest, daß er diejenigen, die sich so verhalten werden, wird bestrafen müssen. Damit wird auch die Verwerfung zu einem überzeitlichen Akt Gottes¹. Contarini erreicht auf diese Weise eine strenge

1) Opera 615 D/616 E; C. C. VII 59, 5 ff.: . . . affirmat Deum cordis ianuam perpetuo pulsare eiusque duritiem perfringere, verum eos ad salutem perducere, qui aperuerint, eos vero, qui cor illi recludere recusarint, in sua coecitate et aegritudine permanere suaque culpa, non illa originali, sed actuali hac, qua pulsanti Deo cordis ianuam recludere noluerunt, in perpetuam damnationem detrudi . . . semper servato principio et verissimo fundamento, praedestinationis salutisque nostrae Deum, damnationis vero nobis nos ipsos esse auctores, non ob originale peccatum, sed ob actuale culpam, qua nos Deo naturalem peccati nostri duritiem mollire penitusque frangere volenti maiorem duritiem opponimus, quo fit, ut non ex gratiae ipsius efficacitate, sed ex nostra voluntate pendeat, quo minus illa cordis nostri obstinatio perrumpatur. — Opera 616 H; C. C. VII 60, 11 ff.: (Deus) enim omnium hominum corda eo motu movet, qui eorum duritiem mollire eaque ad se convertere possit; nonnulli tamen novam sponte duritiem opponunt. Quare sua ipsorum culpa perpetuis obnoxii suppliciis praesciuntur et iusto Dei iudicio reprobantur, cuius rigorem sentiunt, qui malitia sua divinam ex-

Scheidung zwischen dem *modus praedestinationis* und dem *modus reprobationis*: Vorherbestimmung, d. h. einen Willensakt Gottes gibt es nur zum Heil. Dieser Willensakt ist alleinige Ursache unserer Rechtfertigung und Beseeligung. Er erfolgt nicht *propter praevisa merita*, sondern ist freie Gnade. Die *reprobatio* dagegen ist von Gott nicht absolut gewollt, sondern beruht auf seiner *praescientia*. Daher ist der Mensch und sein freier Wille, nicht Gott schuld an der Verdammung. Sie erfolgt *propter praevisa demerita*.

Wie verhält sich diese Erwählungslehre zu der des Thomas? Hat nicht Thomas gerade an der strengeren Anschauung Augustins festgehalten und mit ihm den Grund für die Verwerfung darin gesucht, daß Gott aus freiem Entschluß nur einem Teil der Menschen die Gnade verleiht, die sie brauchen, um sich vom Bösen ab dem Guten zuzuwenden und den Weg zu Gott zu finden, einen anderen Teil aber einfach ohne seine Gnadenhilfe, in seinen natürlichen Kräften, in seinen Sünden zurückläßt?¹ Contarini

periri misericordiam noluerunt. Alii vero contra ad salutem deliguntur non ob eorum vel opera vel voluntatem vel cogitationem ullam, quae divinam in illis gratiam antecedit . . . , sed divinae tantum misericordiae beneficio, quae omnes illorum cogitationes ac voluntates antevertit.

1) S. th. I q. 23 art. 5 ad 3; I 826 f. Migne. *Summa contra gentiles* III cap. 161; 12, 466 B Paris: *Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et, in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum caecum illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suae etiam eos qui impedimentum gratiae praestant auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum; et, sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis eius appareat et in aliis ordo naturae servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur.*

ist sich wohl bewußt, daß Thomas in diesem Sinne verstanden werden kann. Aber er meint doch, seine eigene Lehre aus der seines Meisters ableiten zu können, und beruft sich dafür mit Recht auf eine Stelle in der *Summa contra gentiles*¹. Dort² hält nämlich Thomas, um alle Schuld an der Verwerfung der Menschen diesen selbst zuschreiben zu können, daran fest, daß Gott allen die ausreichende Gnade gewähre und es nur an dem Widerstande liege, den einzelne ihr entgegensetzen, wenn sie nicht in allen wirksam werde. Diesen Gedanken des Thomas greift Contarini auf und konstruiert danach die Vorstellung von zwei verschiedenen Widerständen, die der Mensch dem Wirken der Gnade entgegensetzt: einmal die Neigung zum Bösen, die von der Erbsünde herrührt. Sie zu überwinden

1) Opera 615 D; C. C. VII 59, 2ff.: Quare doctores complures atque inter alios D. Thomas, qui D. Augustino plurimum tribuit, non in aliis quidem operibus, sed certe in praestantissimo illo, quem contra gentes conscripsit, minime contentus affirmat . . .

2) *Summa contra gentiles* III cap. 159; 12, 465 Paris: Quod rationabiliter homini imputatur si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit . . . considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat . . . Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni; Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; „omnes“ enim „homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire“, ut dicitur, 1. Tim. 2, 4. Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. — Auf diese Stelle weist auch F. Hünemann C. C. VII 59 Anm. 1 hin. Die Stelle aus der *Summa theologiae* (I q. 23 art. 3 ad 2), die er daneben anführt, berührt das ganz besondere Problem, um das es sich hier handelt, überhaupt nicht.

ist Gottes Gnade stark genug. Oft aber verhärtet der Mensch darüber hinaus freiwillig seine Seele und schiebt damit aufs neue dem Wirken der Gnade einen Riegel vor. Hier kämpft dann Gott nicht weiter; sondern den Menschen, der so handelt, beläßt er in diesem Zustand und verdammt ihn¹.

Freilich zeigt sich nun Contarini selbst doch nicht ganz von dieser Lösung befriedigt². Sein Nachdenken findet also jetzt bei den Ergebnissen, zu denen Thomas gelangte, keine völlige Ruhe mehr. Zwei Gedanken treiben ihn weiter: Einmal kann er die Empfindung nicht loswerden, als bleibe, wenn der menschliche Widerstand gegen die göttliche Gnade als Grund der Verwerfung angesehen werde, der Wille Gottes mit einer Schwäche behaftet. Seine Gnadenwirkung erscheint als nicht stark genug, um sich durchzusetzen³. Zweitens aber stört es ihn, daß doch, streng genommen, bei Thomas die göttliche Prädestination nicht alleinige Ursache für die Beseligung der Erwählten ist, sondern ein wenn auch negativer Akt, gewissermaßen ein *non ponere obicem*, hinzukommen muß, damit das Ziel der Erwählung erreicht werde⁴.

Es ist beide Male ein und dasselbe, was ihm bei Thomas nicht genügend gewahrt zu sein scheint: der Gedanke der Allmacht und der Alleinwirksamkeit Gottes.

1) Vgl. das Stichwort: *Nova durities* in den S. 64 Anm. 1 angeführten Stellen und das Beispiel *Opera* 616 E—G; C. C. VII 59, 23—60, 10.

2) *Opera* 616 H; C. C. VII 60, 22f.: *Sed nec ea tamen divinae erga electos misericordiae eiusque erga reprobos iustitiae satis idoneam causam affert.*

3) *Opera* 617 A; C. C. VII 60, 29ff.: *De reprobis autem ambigere fortasse quispiam posset . . . divinam videlicet voluntatem minus in illis iuvandis videri efficacem.*

4) *Opera* 618 H/617 A; C. C. VII 60, 23ff.: *Electis enim privantem saltem actum tribuit, qui divino motui antire videtur, nempe quod novam illi duritiem nullam opponant.*

Dieser will ihn auf der einen Seite zur Annahme der *gratia irresistibilis* drängen, auf der anderen läßt er ihm auch den bescheidensten Rest einer menschlichen Kooperanz als unmöglich erscheinen. Darin aber offenbaren sich dieselben Tendenzen, die auch in den Kreisen der evangelischen Bewegung wirksam waren. Ihre Einflüsse, die zuletzt in der deutschen Reformation ihren Ursprung haben, lassen sich also jetzt schon bei Contarini feststellen und machen ihn, wenn auch nur in sehr bescheidenem Umfange, daran irre, daß Thomas bereits das letzte Wort gesprochen habe.

Aber Contarini ist nicht imstande, diese Tendenzen systematisch zu gestalten. Er weist noch hin auf einen Gedanken, den er bei Johannes Damascenus gefunden hat und der ihm ein Stückchen weiterzuhelfen scheint: Es ließe sich unterscheiden zwischen zwei Willensakten Gottes, einem „vorausgehenden“, der zum Inhalt hat, daß allen Menschen geholfen werde, und einem „nachfolgenden“, in welchem Gott diejenigen, die seiner Gnade widerstreben, verdammt und die anderen, die sich ihr öffnen, beseligt¹. So wäre wenigstens die Entscheidung in den freien Willen Gottes verlegt und es ergäbe sich nicht zwangsläufig, nur unter Präsenz Gottes, aus dem Verhalten des Menschen Beseligung und Verdammung.

Aber Contarini will diese Lösung nicht wirklich be-

1) Opera 617 A/B ; C. C. VII 60, 31 ff. : Qua se difficultate ut explicaret, Damascenus hanc distinctionem excogitavit : esse nimirum in Deo, si nostram loquendi consuetudinem sequamur, unam voluntatem, quae antecedens appellatur, qua omnes homines vult salvos esse, ut per voluntatem intelligatur divinae gratiae operatio, quae in nobis sufficiens est ad salutem consequendam ; alteram deinde tribuit Deo voluntatem consequentem, qua scilicet eos condemnat, qui Spiritus sancti suggestiones contumaciter repudiant, atque eos contra servat, qui oblatam sibi gratiam humiliter admittunt nec pervicaci obstinatione reluctantur.

fürworten, sondern doch lieber bei Thomas bleiben und auf die Behebung der Schwierigkeiten, die sich aus dessen Lehre ergeben, in Bescheidenheit und in Ehrfurcht gegenüber der Erhabenheit Gottes verzichten¹.

Mit langen, aber nicht eben tief schürfenden Auslassungen gegen die lutherische Prädestinationslehre und den sittlichen Indifferentismus, den sie angeblich zur Folge hat, schließt die Schrift.

Sie eröffnet uns einen Blick in eine noch im Fluß befindliche Entwicklung. Augustin und die Träger der italienischen evangelischen Bewegung haben auf Contarini gewirkt, haben ihm eine neue Frage gestellt und Gedanken über diese Frage in ihm wachgerufen, die im thomistischen System keinen vollkommenen Ausdruck finden. Aber er ist doch so tief in diesem System verwurzelt, daß er es in wesentlichen Punkten selbst im bewußten Widerspruch zu einer Autorität wie der Augustins festhält. Ja, selbst da, wo ihn tiefe religiöse und systematische Einsichten über Thomas hinaustreiben wollen, wagt er die reinliche Scheidung nicht. Freilich ist das nicht nur in seiner Anhänglichkeit an seinen Meister begründet, sondern auch in seinem Mangel an systematischer Kraft. Er trägt eine, wenn auch in der Entwicklung befindliche, so doch in jedem Augenblick eindeutige religiöse Gesamthaltung in sich und besitzt in ihr ein Kriterium gegenüber den theologischen Systemen, deren Bekanntschaft er macht. Auf Grund dieses klaren Urteils wählt er aus und kritisiert er. Aber sowie seine eigenen frommen Einsichten über das hinausgehen, was er im katholischen System überhaupt ausgedrückt findet, ver-

1) Opera 617 B; C. C. VII 60, 40 ff.: Multa in hunc sensum ex sacris literis afferi possent; at nolo hac nos via incedamus, sed divinorum potius iudiciorum celsitatem . . . agnoscentes . . . imitemur D. Paulum . . . nec . . . praescriptos huic naturae terminos transgredi conemur.

sagt seine Theologie; denn selbständig zu gestalten ist er zu schwach.

Ganz parallel zu der Tendenz, die wir an der Prädestinationslehre Contarinis beobachten konnten, läuft gleichzeitig die Entwicklung in einem zweiten Punkt, und zwar dort, wo schon in der *Confutatio* der starre Thomismus durchbrochen war und eine eigene Gedankenbildung eingesetzt hatte; bei dem Problem Glaube—Werke.

Zu einer erneuten Beschäftigung mit diesem Problem und einer zweiten, deutlicheren Darstellung seiner Gedanken hierüber wird Contarini in der Auseinandersetzung mit Sadolet genötigt. Von ihr erfahren wir durch drei uns erhaltene Briefe aus dem Jahre 1539, zwei Sadolets an Contarini und einen Contarinis an Sadolet¹. Leider ist dieser letztere nur von untergeordneter Bedeutung, und andere, weit wichtigere Äußerungen Contarinis, auf die die Briefe Sadolets nur die Antworten darstellen, sind verloren. So sind wir hier auf einige Andeutungen Sadolets über die Stellung Contarinis angewiesen und müssen stets in Frage stellen, ob er die Gedanken des Gegners richtig wiedergibt.

Der Meinungsaustausch knüpft an an das Erscheinen des durch Calvins Antwort berühmt gewordenen Briefes, den Sadolet im Mai 1539 an die Stadt Genf gerichtet und in dem er versucht hatte, die Genfer wieder zur katholischen Kirche zurückzuführen. In ihm kämpft Sadolet gegen das reformatorische Stichwort *sola fide*, indem er den Satz

1) Ich führe die Briefe in zeitlicher Reihenfolge an: Sadolet an Contarini 20. V. 1539; Opp. Sad. II 45 f. — Contarini an Sadolet 13. VI. 1539; Dittrich, Reg. Inedita No. 39 S. 302 f. — Sadolet an Contarini 9. XII. 1539; *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Mons. Lod. Beccadelli*, herausg. von Morandi (zitiert: Morandi) I 2, Bologna 1799, S. 68 ff.

aufstellt, daß der Glaube, der zur Rechtfertigung hinführt, immer schon die Hoffnung und vor allem die Liebe einschließe und, da die Liebe werktätig sei, auch Werke hervorbringen müsse. In diesem Zusammenhang weist er hin auf die hervorragende Rolle, die die *caritas* überhaupt in der Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch spielt. Dabei geht er so weit, daß er — im Gegensatz zu Thomas und in Anlehnung an Augustin, den Lombarden und (*mutatis mutandis*) Duns Scotus¹ — den heiligen Geist, die rechtfertigende Gnade, die eingegossene Gerechtigkeit mit der Liebe in eins setzt².

Gegen diese Anschauungen hatte Contarini schriftlich Sadolet gegenüber Bedenken geäußert. Anscheinend hatte er, ohne das Stichwort *sola fide* zu erwähnen, nur kundgetan, daß seiner Meinung nach bei allen der Rechtfertigung vorausgehenden Akten von der *caritas* nicht die Rede

1) Ich darf zur Orientierung über die hier im Hintergrund stehende scholastische Streitfrage auf meine Darstellung in „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ 3, S. 119 ff. verweisen.

2) Opp. Sad. II 176 A: *Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertoires intelligunt . . . B/177 A: Si . . . missus est Christus, ut bene operantes, per eum accepti Deo simus atque ut in eo aedificemur ad bona opera, certe fides quae in Deum nostra per Iesum Christum est, non solum ut confidamus in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes, ut confidamus, imperat nobis ac praescribit. Est enim amplum et plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet, sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quae in Christo maxime perspicua facta est, principem et dominam Christianorum omnium virtutum caritatem: qua in caritate proprie et peculiariter Spiritus sanctus inest, vel potius ipse est caritas. Siquidem Deus caritas est. Quamobrem sicuti sine Spiritu sancto nihil nostrum, neque gratum, neque acceptum Deo est: ita neque esse sine caritate potest. Cum ergo dicimus fide sola in Deum et Iesum Christum salvos nos esse posse, in hac ipsa fide caritatem vel in primis comprehendendam esse ducimus, quae princeps et potissima nostrae salutis est causa.*

sein könne, da sie erst eine Folgeerscheinung der in der Rechtfertigung selbst eingegossenen Gnade sei.

Sadolet räumt in seiner Antwort ein, daß in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung die Liebe keine Stelle habe. Aber eine wesentliche Trennung von Gerechtigkeit und Liebe will er nicht zugeben und wiederholt seinen skotistischen Lehrsatz: *caritas* und *iustitia* sind ein und dasselbe¹.

In dieser Form nun interessiert die Frage Contarini nicht mehr. Denn so hat sie keine Beziehung mehr zum praktisch-religiösen Leben, sondern ist Gegenstand eines rein akademischen Streites. Daher zählt er in seiner Antwort nur noch die gegensätzlichen Meinungen der verschiedenen Scholastiker über das Verhältnis von Gnade und Liebe auf und scheint gesonnen, die Auseinandersetzung über diesen Punkt abubrechen².

1) Opp. Sad. II 45 A/B: In epistola mea ad Genevates, ea quae notas legi perdiligenter . . . De justificatione et iustitia, placet mihi vehementer tuarum rationum contextus et distinctio ex Aristotele sumpta. Sequitur enim certe *caritas* cursum illum antecedentem, quo ad *iustitiam* pervenitur: non tamen sequitur eadem *caritas* . . . *iustitiam*, sed eam ipsa constituit: vel potius *caritas* ipsa est *iustitia*.

2) Dittrich, Reg. S. 303: De *iustitia* vero quam putas maxime *caritatem* esse, *difficilior* est perscrutatio, quae tamen non pertineat ad religionis dogmata, sed ad scholasticorum subtilitatem auctorum. Beatus siquidem Thomas putavit, gratiam, qua primum iusti efficimur, non esse *caritatem*, sed participationem quandam divinae naturae: a qua fluat *caritas* perficiens voluntatem. Posteriores Scotus et Durandus dissentiunt a Thoma de caritate, et magister sententiarum in primo libro opinatus est, spiritus sancti substantiam esse *caritatem* . . . Verum, ut dixi, quoquomodo res se habeat, quaestio haec non pertinet neque immutat dogmata fidei: quamvis sententia magistri a posterioribus omnibus improbetur. — Dittrich (G. C. S. 490) ist im Irrtum, wenn er zu diesen beiden Briefen (Sadolets und Contarinis) bemerkt, daß Contarini Sadolet mißverstanden habe, wenn er schließlich den strittigen Punkt nur noch in der Frage

Ein halbes Jahr später jedoch lebte sie wieder auf, und zwar jetzt anlässlich einer neuen Schrift Sadolets *De exstructione ecclesiae*. Zu ihr scheint Contarini ähnliche Anmerkungen gemacht zu haben, wie vordem zu der *epistula ad Genevenses*. Jetzt aber nimmt Sadolet den Streit im vollen Umfange auf, und aus seinen Gegenargumenten läßt sich klar ableiten, wie Contarini zu dieser Zeit über das Verhältnis von Vorbereitung und Rechtfertigung, von Glaube und Liebe denkt. Er trennt die Vorbereitung deutlich von der Rechtfertigung selbst, schließt jetzt ohne Einschränkung die Liebe und die Werke von der Vorbereitung aus und läßt sie nur als Folgen der Rechtfertigung selbst gelten¹. Sadolet dagegen gibt zwar zu, daß die vollkommene *caritas* erst in der Rechtfertigung selbst ein-

sah, „ob die heiligmachende Gnade mit der Liebe Gottes, d. h. der *charitas infusa*, identisch oder von ihr real verschieden sei“. Es ist falsch, wenn Dittrich sagt: „Er (Contarini) redete immer von der *charitas infusa*, Sadolet von der der Rechtfertigung vorangehenden, den Glauben formierenden Liebe“. Sadolet hatte deutlich zugegeben: *Sequitur enim certe caritas cursum illum antecedentem, quo ad iustitiam pervenitur*, hatte also selber den Streit auf die *caritas infusa* hingelenkt. Dittrich deutet hier, übrigens auch schon in seinem Referat S. 489, in die Briefe aus dem Mai und Juni den Inhalt des dritten Briefes aus dem Dezember hinein. Sachlich hat er freilich recht: „Der Cardinal scheint wirklich die Liebe von dem Rechtfertigungsprozeß überhaupt ausgeschlossen zu haben; der Glaube ergreift nach ihm die Gerechtigkeit, und erst aus dieser geht die Liebe als deren Frucht hervor“. Aber abgesehen von dem letzten Satz handelt es sich darum erst im nächsten Brief. Daher nehme ich auch dort erst Stellung zu dem Urteil, das Dittrich im folgenden über das Verhältnis dieser Anschauung zu Thomas fällt.

1) Morandi II 1 S. 75: *Prosequeris enim hanc praeparationem animi, motumque quo ad iustitiam accedimus, esse adhuc non posse motum charitatis; quoniam charitas, inquis, iustitiae comes est, eamque sequitur, non praecedit . . . 77: Nam de operibus quae tu subiungis, dico opera aliqua esse, quae externa sunt, quae posteriora esse et ipsam sequi iustitiam confiteor . . .*

gegossen wird, behauptet aber, unter diesem Gesichtspunkt dürfe man dann auch erst im Augenblick der Rechtfertigung von wahren Glauben reden¹. Allmählich in ihrem Wert sich steigernde, langsam zur Vollkommenheit hinstrebende Ansätze seien dagegen von beiden, von Glaube und Liebe, schon in der Vorbereitung da², und nur dort, wo sich ihm auch die Akte einer, wenn auch noch unvollkommenen Liebe zugesellen, darf man den Glauben *fides iustificans* nennen³. Jeder andere Glaube, jede bloße *credulitas* ist nur das allererste Tor, bei dem bescheidene Spuren eines Weges zur Rechtfertigung beginnen⁴.

Wie ist die Entwicklung, die Contarini nach Ausweis dieser Briefe zwischen 1534 und 1539 durchgemacht hat, zu beurteilen? Äußerlich angesehen, hat eine nicht unwesentliche Annäherung an die Reformation stattgefunden.

1) Morandi II 1 S. 76: ... *charitatem enim hic pro re iam perfecta accipis, iustitiam autem, sive iustificationem, pro via ad rem ipsam et itinere; non est hic adhuc motus charitatis, at nec iustitiae quidem est; sed quemadmodum tendit hoc motu ad iustitiam animus, sic tendit ad charitatem, sic etiam ad plenam illam fidem* . . .

2) Ebenda: *est autem hoc natura comparatum, ut quae ad finem aliquem tendunt, iam ab ipso primo tendendi conatu et motu, afflatus aliquos recipiant eius rei, ad quam cupiunt pervenire; fit enim accessus ille et appropinquatio dimittendo paulatim de eo quod quaeque res habet, et paulatim accipiendo de eo quod non habet; motus igitur iste quo tendit animus ad veram fidem, idem eum deducit ad iustitiam et charitatem, quo cum pervenerit, iam vere est iustus, habetque fidem et charitatem simul coniunctam.*

3) Ebenda S. 77: *Ac fateor ipse quoque, fidem esse quae iustificet, sed intelligo Christi fidem, in qua omnis christiana virtus, hoc est, fides, spes, charitas, comprehensa sit* . . .

4) Ebenda: *Illud tamen semper concedo, fidem ipsam et credulitatem, aditum esse et ianuam, per quam ad adipiscendam virtutum christianarum perfectionem et iustitiam introitus nobis sit.*

Denn jetzt hat der Glaube als der einzige Faktor, der auf die Rechtfertigung vorbereitet und die Gnade ergreift, einen bedeutend stärkeren Ton als in der *Confutatio*. Die Weigerung Contarinis, neben oder vor der *fides* der *caritas* eine hervorragende Rolle im eigentlichen Rechtfertigungsvorgang zuzuerkennen, mag an die vielfachen Äußerungen erinnern, in denen die Reformatoren den gleichen Kampf zu kämpfen scheinen. Und wenn wir die Angaben Sadolets richtig deuten, sind jetzt die Werke als Inhalt der Vorbereitung völlig gestrichen, und Contarini könnte nicht mehr in dem Sinne, wie noch 1534, gegen Luther an dem Sprichwort: *iustificatio ex operibus* festhalten. Es kommt auch in den Schriften dieser Periode niemals mehr vor, sondern Contarini redet stets ohne alle Einschränkung vom *iustificari per gratiam Dei ex fide*¹. Nimmt man hinzu, daß jetzt als vorbereitender Akt neben den Glauben die Buße tritt, und zwar als zeitlich dem Glauben vorausgehend, und daß die ganze Disposition auf die Rechtfertigung im Schema Buße-Glaube beschrieben wird², so scheint, soweit es sich nicht um den eigentlichen

1) In der Schrift *De sacramentis Opera* 331 C. In der *epistula de potestate Pontificis in compositionibus*; Le Plat, *Monumenta Tridentina* II 611. Im *Modus concionandi* Dittrich, Reg. 307. — Höchst bezeichnend ist vor allem die Stelle ebenda 308: *Vitandum . . . est, ne populo dicamus, hominem iustificari sine operibus, ac ne ninium operibus detrahamus, idque saepius inculcemus. Nam quamvis haec vera sint, si recte intelligantur, non tamen perinde ac sunt, accipiuntur a populo, immo ex huiusmodi praedicatione populus fiet segnior ad bene agendum, tanquam nihili sint nostra opera. Cavebit etiam prudens praedicator . . . ne saepius repetat nostrum arbitrium infirmum esse ac non posse bonum velle, nisi fuerit a deo motum. Nam quamvis hoc etiam sit verum et excitare nos debeat ad laudem dei et ad implorandam divinam opem, nihilominus ignarum populum inducet ad torporem quendam . . .*

2) In *De sacramentis Opera* 362 H: . . . incipit . . . hic motus a peccati detestatione . . . postea sequitur motus fidei

Rechtfertigungsvorgang und das zeitlich ihm Nachfolgende handelt, die evangelische Rechtfertigungslehre in vollem Umfang übernommen zu sein.

Doch muß demgegenüber zunächst einmal scharf hervorgehoben werden, daß sich fast all diese Sätze theologisch durchaus im Rahmen eines strengen Thomismus halten. Auch Thomas weiß — allen Bemühungen moderner katholischer Forscher, die ihn nach dem Tridentinum deuten¹, zum Trotz — nichts von Werken und nichts von einer *caritas incipiens* in der Vorbereitung. Freilich ist der Glaube nicht vollkommen, wenn er nicht durch die Liebe „formiert“ und durch sie wirksam wird. Aber diese letzte Vollkommenheit erreicht er erst im Augenblick der Rechtfertigung selbst². Trotzdem ist er logisch und, wenn

... — Sadolet an Contarini 9. XII. 1539; Morandi I 2 S. 75: Sadolet berichtet über Contarinis Standpunkt: *Non sufficit autem penitere solummodo malorum praeteritorum, peccataque detestari; saepe enim penitentia ad desperationem homines adduxit, sed divino impulsu erigi oportet in Deum ... Quae prima erectio, nisi per fidem esse non potest, motus porro hic animi erigentis se ad Deum interdum ita est efficax, ut momento eodem credat animus, iustusque sit, et Deum praecipue amet; saepe ita languens, et diffidentia quadam mixtus, ut non assequatur homo ex eo confestim iustificationem; sed si ab hoc motu erga Deum incipiens animus, tandem divina ope, superata et reiecta omni diffidentia, vere incipiat fidere Deo et in eum credere, tunc plane fit iustus.* — Im *Modus concionandi*; Ditt- rich, Reg. 306 f.: ... *praedicationem nostram inchoandam esse a poenitentia ... neque potest a peccato resurgere, nisi auxilio et ope dei, quae omnia in nobis fiunt per gratiam dei infusam ... Non tamen accessum habemus ad dictam gratiam nisi per fidem ...*

1) Ich denke vor allem an Ditt- rich G. C. S. 490 ff.

2) Dafür ist derjenige Satz aus Thomas der beste Beleg, den Ditt- rich für seine gegenteilige Auffassung ins Feld führt (G. C. S. 490 Anm. 1; dort freilich ist die Stelle infolge von Druckfehlern falsch angegeben): S. th. II 1 q. 113 art. 4 ad 1; II 948 Migne: *motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate*

man überhaupt mit Rücksicht auf die psychologische Wirklichkeit ein zeitliches Nacheinander annehmen will, auch zeitlich vorher schon „rechtfertigender Glaube“. So verteidigt Contarini in seinem Briefwechsel mit Sadolet nicht eine lutherisch beeinflusste Rechtfertigungslehre gegenüber der katholischen, sondern eine katholische, und zwar eine streng thomistische, gegenüber einer anderen, skotistisch durchgesetzten¹.

Freilich ist an einer Stelle auch in den theologischen Formulierungen der Rahmen des Thomismus durchbrochen und eine Angleichung an die Reformation erfolgt: wenn nämlich eine Buße vor dem Glauben gelehrt wird. Das Nebeneinander von beiden Akten hat auch Thomas, aber er ordnet sie mit vollem Bedacht in umgekehrter Reihenfolge: Erst das zu Gott durch den Glauben hingewendete Auge vermag die volle Gottwidrigkeit der Sünde zu erkennen². Aber der Unterschied wird dadurch abgeschwächt, daß auch Contarini der Buße vor dem Glauben nur einen beschränkten Wert zuerkennt und demnach anscheinend auch erst eine Reue nach dem Glauben, die die Sünde nicht nur aus Furcht vor der Strafe oder wegen ihrer Häßlichkeit, sondern aus Liebe zu Gott verabscheut, für Reue im vollen Sinn hält³. So wird man diese Umkehrung *informatus*; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis.

1) Freilich ist durch das Tridentinum die Anschauung Sadolets zu der katholischen erhoben worden, aber, wie ich „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ 3, S. 141 ff., 150, 181 gezeigt habe, gegen eine starke thomistische Opposition, die ebenso wie Contarini von der *caritas* in der Vorbereitung nichts wissen will. Dittrich müßte dann auch von allen diesen Leuten behaupten, sie hätten sich „in höchst bedenklicher Weise der Lutherschen Anschauung von dem die Gerechtigkeit Christi ergreifenden und dann die Liebe erzeugenden Glauben genähert“.

2) s. S. 29 Anm. 2.

3) De sacramentis; Opera 362 H: incipit . . . hic motus a peccati detestatione sive ob timorem poenae, qui servillis est

des thomistischen Schemas nicht allzu hoch veranschlagen dürfen, zumal sie in der katholisch-polemischen Literatur dieser Zeit häufig begegnet und ihr ja auch Sadolet unbedenklich zustimmt¹.

Wenn man jedoch bei dieser Betrachtung stehen bliebe, die das Augenmerk allein auf die theologischen Formeln richtet, würde man das Entscheidende in Contarinis Haltung übersehen. Man muß daneben bedenken, was es zu bedeuten hat, daß er jetzt denselben Thomas anders auslegt als in der *Confutatio*. Man muß beachten, daß er in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation redet; denn es ist etwas anderes, ob Thomas zu seiner Zeit die Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsvorgang betont und die der Werke abschwächt, oder ob Contarini, mitten im Kampf des Katholizismus mit der neuen Lehre und in einer der beiden Parteien an einen hervorragenden Platz gestellt, in seinen Streitschriften sich von demselben Streben geleitet zeigt. Und endlich muß man die Resultate hinzunehmen, die sich uns aus der Untersuchung der Schrift *De praedestinatione* ergeben hatten. Dann wird es deutlich, daß das Bezeichnende an Contarinis erneuter Stellungnahme zum Problem: Glaube—Werke nicht das Festhalten am strengen Thomismus ist, sondern daß auch hier seine Entwicklung von Kräften vorwärts getrieben wird, die nicht in den Schriften des großen Dominikanertheologen ihren Ursprung haben. Sie wirken in derselben Richtung, in die

timor, sive ob peccati turpitudinem, quam lumine naturali intelligere possumus. postea sequitur motus fidei . . . hinc rursus, incipit peccator non tantum detestari peccatum, et poenitentiam agere . . . ; verum etiam et abstinere in futurum a peccato statuit pro virili . . . — Modus concionandi; Dittrich, Reg. S. 307: Ad hunc locum pertinet etiam sermo de contritione, quae ininitur fide . . .

1) Im Brief an Contarini vom 9. XII. 1539 in Fortsetzung der S. 75 Anm. 2 angeführten Stelle: *Hucusque egregie tu, tibi ego assentior, prorsusque mihi tecum conveniunt omnia.*

auch Contarinis Gedanken über die Prädestination drängen: Sie zielen ab auf eine Ausschaltung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung, auf eine möglichst klare Fassung des Gedankens von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, die im Glauben angeeignet wird. Auch hier hat also Contarini Einflüssen Raum gegeben, die ihm von den italienischen Freunden des Evangeliums nahe gebracht wurden.

Im einzelnen lassen sich die Linien von diesen Gruppen hinüber zu Contarini nicht ziehen. Es müßte dazu noch umfangreiche Vorarbeit geleistet werden; denn die meist erbauliche, daher schwer eindeutig zu erfassende Literatur, die diese Bewegung hervorgebracht hat, ist in der Fülle ihrer mannigfaltigen Strömungen und der eigenartigen Verknüpfung der verschiedenen Gedankenkreise noch niemals ernsthaft untersucht worden. Nur auf einen konkreten Zug bei Contarini möchte ich noch mit allem Vorbehalt hinweisen: auf Spuren eines mystischen Einflusses bernhardinischer Färbung¹, der auf dem Umweg über den Kreis in Viterbo zu Contarini gelangt sein mag. Er bewirkt einen Wandel wenigstens in der Terminologie, deren sich der Kardinal bedient. Ich denke an das Stichwort: *inseri Christo*², das Contarini späterhin häufig gebraucht, und den Gedanken von der Nachfolge Christi im Leiden, mit dem er von 1539 an regelmäßig die Notwendigkeit einer Genugtuung nach dem Bußsakrament begründet³.

1) Diesen Faktor in der Entwicklung Contarinis hat schon A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl. III, Bonn 1888, S. 137 Anm. 2) bemerkt.

2) Contarini an Pigghe (1541/2?); Dittrich, Reg. S. 350 — *De iustificatione*; Opera 592 F; C. C. VII 29, 22. — Scholia in Gal. 3, 26 ff.; Opera 479 D. — in Eph. 1, 3 ff.; Opera 482 H. — in Eph. 2, 5; Opera 486 E.

3) *De sacramentis*; Opera 363 A: *Quam satisfactionem scit per se nihil futuram, sed quoniam innititur satisfactioni factae per Christum, cui assimilamur satisfactione hac quantalacunque; ideo etiam fructiferam, et utilem sibi putat.* — Cate-

Vielleicht stammt aus diesen Kreisen auch die Vorliebe für den Terminus aus Röm. 3, 25: *fides in sanguine Christi*, der zum erstenmal in *De sacramentis* auftritt und von da an stehend den rechtfertigenden Glauben bezeichnet¹.

III. Teil.

Die Regensburger Periode.

Fiduzialglaube und doppelte Gerechtigkeit.

Sehr viel deutlicher und grundsätzlicher als die Rechtfertigungslehre des Jahres 1539 von der der *Confutatio* hebt sich die dritte Periode in der Entwicklung *Contarinis* von den beiden vorausgegangenen ab. Als Grundlage zu ihrer Darstellung und Beurteilung muß die berühmte *Epistula de iustificatione* dienen, die Contarini unter dem 25. Mai 1541 an Messer Angelo, einen Theologen am Hof des Kardinals Ercole Gonzaga von Mantua richtete, um ihm und durch ihn seinen anderen italienischen Freunden seine Zustimmung zum fünften Artikel des Regensburger Buches begreiflich zu machen². Einige Züge freilich werden

chismus; Opera 538 G: *requiritur etiam propositum imitandi Christum, ut scilicet, suo modo satisfaciatur . . . Christianus enim Christum imitari debet pro suo modo, ut simul patiatur pro peccatis quisque suis, pro quibus etiam Christus passus est, ut cum Christo perveniat ad resurrectionem ex mortuis, et ad vitam aeternam.* — *De paenitentia*; Dittrich, Reg. 359.

1) Vgl. die S. 75 Anm. 1 zitierten Stellen.

2) Es könnte scheinen, als liege es nahe, vielmehr von diesem fünften Artikel des Regensburger Buches auszugehen und nach seinem von Contarini gebilligten Inhalt die Rechtfertigungslehre des Kardinals darzustellen. Allein das läßt der eigenartig verschwommene, widerspruchsvolle Charakter des *liber Ratisbonensis* als wenig geraten erscheinen; ja einige seiner Äußerungen stehen in nachweislichem Gegensatz zu denjenigen Anschauungen, die Contarini in seinen eigenen Schriften niedergelegt hat. Darum empfiehlt es sich, diese zugrunde zu legen und die Regensburger Formel zunächst beiseite zu lassen.

aus anderen Werken und Briefen Contarinis zur Ergänzung hinzugefügt werden müssen¹.

In allen Fragen, die die Vorbereitung auf die Rechtfertigung angehen, ist gegenüber dem im vorigen Abschnitt besprochenen Standpunkt kaum eine Veränderung zu verzeichnen. Gott übt zuerst eine Bewegung auf den Intellekt und den Willen des Menschen aus, um ihn vom

Es haben bei ihrer Abfassung und ihrer Annahme politische, zum mindesten religionspolitische Gesichtspunkte mitgesprochen und sie verdunkelt.

1) Ich gebe im folgenden eine Übersicht derjenigen Werke und Briefe aus diesen letzten beiden Jahren, die für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre Contarinis in Betracht kommen.

Die beiden „*schedulae*“ (1. über die *duplex iustitia*, 2. über das *meritum*), die Contarini seinem Brief an Ercole Gonzaga vom 3. V. 1541 beilegte, als er diesem die Abschrift des am selben Tage angenommenen *articulus de iustificatione* übersandte: Th. Brieger ZKG 5, 1882 S. 591 ff.

Epistula de iustificatione 25. V. 1541; Opera 588 ff. Quirini III CIC ff. Morandi I 2, 150 ff. C. C. VII 23 ff.

Contarini an Farnese 9. VI. 1541; L. v. Pastor Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1880 (Separatabdruck) S. 77 ff.

Contarini an Farnese 22. VI. 1541; Th. Brieger ThStKr 1872 S. 144 ff.

Contarini an Bembo 28. VI. 1541; Dittrich, Reg. Inedita No. 78; S. 341.

Contarini an Farnese 10. VII. 1541; v. Pastor Hist. Jb. 1880 (Sep.) S. 89 ff.

Contarini an (Aleander?) 22. VII. 1541; Morandi I 2. 186 ff. Brieger ZKG 3, 1880 S. 516 ff.

Instructio pro praedicatoribus, Oktober 1541; als *Litterae Pontificiae de modo concionandi* 1542, fälschlich Pole zugeschrieben (vgl. Dittrich, Reg. No. 859 S. 225 f.; G. C. 791 ff.) Quirini III praef. 75 ff.

Pole an Contarini 1. V. 1542; Quirini III 52 ff.

Catechismus (Juni?) 1542; Opera 533 ff.

Contarini an Pole *De paenitentia* 1542; Dittrich, Reg. Inedita No. 90 S. 353 ff.

Scholia in epistulas Divi Pauli 1541/42; Opera 435 ff.

Bösen zu sich (Gott) hinzuwenden. Doch gehört es zur Würde des Menschen, daß dabei der Wille nicht gezwungen wird, sondern freie Zustimmung und Mitwirkung leisten kann. Die göttliche Bewegung wirkt sich nach zwei Seiten hin aus oder hat, anders ausgedrückt, einen Punkt, von dem sie sich entfernt: die Sünde, und einen, dem sie sich nähert: Gott. Unter dem ersten Gesichtspunkt heißt sie Buße, unter dem zweiten Glaube. Diese Zweiteilung wird wieder mit auffallend an Thomas erinnernden Worten und unter ausdrücklicher Berufung auf ihn eingeführt¹.

Auch wenn sich Contarini weiterhin bemüht, deutlich zu machen, was für einen Glauben er meint, hebt er genau dieselben Züge hervor, die uns bereits von früher her bekannt sind. Er versteht unter dem Glauben an dieser Stelle nicht den *habitus fidei*, der in der Rechtfertigung einge-

Pigghe an Contarini 1541/42; Dittrich, Reg. Anh. No. 14. S. 387 ff.

Contarini an Pigghe 1541/42; Dittrich, Reg. Inedita No. 88 S. 349 ff.

1) Opera 590 F—H; C. C. VII 26, 31 ff.: Haec iustificatio, si quaeritur de causa eius efficiente, nulli dubium est, quin sit a Spiritu sancto . . . Modus autem, quo Spiritus sanctus hoc efficit, est motus, etiam inspiratio, qua eius intellectum illustrat et voluntatem movet; hic etenim est modus, quo homo agit quicquam, ut homo est, ut scilicet id agat sponte et voluntarie. Movet autem Spiritus sanctus hominis voluntatem convertendo eam ad Deum et hac ratione praeparatur cor a Domino et homo praeparat se, quatenus ea conversio est voluntaria, nullo pacto coacta. Verum quoniam nequit ad Dominum quisquam voluntarie converti, nisi avertatur ab impietate et a peccato, sicuti contingit in quocunque motu, nam in quovis receditur a contrario, ut perveniat ad alterum contrarium; ideo primum hominis voluntas recedit a peccato, relinquit impietatem per detestationem impietatis et peccati, erigit deinde se ad Deum, ad quem convertitur. Primus hic animi motus, ut inquit beatus Thomas, et ratione evidentissima colligi potest, est motus fidei . . .

gossen wird, sondern einen Glaubensakt¹. An ihm sind Wille und Intellekt in gleicher Weise beteiligt². Sein Verhältnis zur caritas stellt sich so dar, daß er zwar notwendig, wenn anders er wirklich fides iustificans ist, zur Liebe hinführt und auch durch sie erst zu seiner Vollkommenheit gelangt. Aber das geschieht erst in der Rechtfertigung selbst; soweit also der Glaube auf sie vorbereitet, ist er ohne Liebe³. Gute Werke mögen in der Vorbereitung vom Menschen getan werden; aber darum kann doch keine Rede sein von einer Rechtfertigung aus Werken in dem Sinne, als verdienten diese Werke die Gnade, sondern nur von einer iustificatio ex fide, und das deshalb, weil der Glaube die Rechtfertigung „ergreift“⁴.

Innerhalb dieses alten Rahmens aber ist nun doch eine bemerkenswerte Verschiebung im Glaubensbegriff erfolgt. Der Willenscharakter des Glaubens wird jetzt besonders stark betont. Die fides hat ihren Ursprung im

1) Opera 590 H; C. C. VII 27, 10: quem motum seu actum appellamus fidem. — Opera 592 E; C. C. VII 29, 4 f.: Neque per fidem intelligimus habitum, . . . sed actum.

2) s. unten S. 84 Anm. 1.

3) Opera 592 E/F; C. C. VII 29, 9 ff.: . . . quoniam motus omnis est imperfectus, nisi perveniat ad terminum, idcirco etiam motus fidei, nisi perveniat ad charitatem, quam adipiscimur, est imperfectus. Idcirco fides, quae iustificat, est fides formata per charitatem seu efficax per charitatem, ad quam nisi pervenerit, est inefficax ad iustificationem, sicuti si diceremus: ea medicatio efficit sanitatem, quae pervenit ad sanitatem et illa est efficax per sanitatem; quamobrem potest etiam appellari sanatio. — Scholia in 1. Cor. 13; Opera 459 B: . . . per fidem venit ad charitatem, per quam spiritus sanctus habitat in nobis. — Scholia in Gal. 5, 22; Opera 481 A: Quod charitas et fides sit fructus spiritus, Apostolus inquit; cum tamen fides praecedat acceptionem spiritus, et charitas sit ipse spiritus: demum quod procedimus ex fide in fidem, et charitatem, crescendo in Christo Iesu.

4) Opera 591 A/B; C. C. VII 27, 26 ff.: Interim . . . dum animus ita praeparatur a Domino . . . quando haec praeparatio

Willen, im Gehorsam; von dort geht eine Wirkung hinüber in den Intellekt und bringt hier den assensus hervor; dieser seinerseits beeinflußt wieder den Willen, so daß er festes Vertrauen (*confidentia* oder *fiducia*) zu Gott faßt. Darin gipfelt der Glaube; er hat die Verheißung Gottes zum Gegenstand, in der er verspricht, den Gottlosen zu rechtfertigen¹. — Das sind Anschauungen, die dem, was etwa Melanchthon über den Glauben lehrt, eng verwandt sind und Grundsätze verlassen, auf die die katholische Streitliteratur sonst das höchste Gewicht legt: Contarini lehrt den verpönten „Fiduzialglauben“. Gebraucht er doch sogar die beiden Stichworte, mit denen das Luthertum seinen Glaubensbegriff umschreibt, wenn es ihn gegen den

non fiat momento temporis . . . operatur bona et cavet a malo is, qui convertitur. Nihilominus non redditur iustificatio et sanctificatio operibus, ut . . . dicit . . . Thomas in prima secundae expresse, sed debetur fidei, non quod mereamur iustificationem per fidem . . ., sed quia accipimus eam per fidem . . .

1) Opera 590 H; C. C. VII 27, 10 ff.: Hic autem motus incipit a voluntate, quae obediens Deo et fidei efficit, ut intellectus assentiatur absque haesitatione traditis a Deo et ideo promissionibus confidat et concipiat ex illis firmam fiduciam, quae pertinet ad voluntatem, ut quasi circulo quodam incipiat a voluntate et desinat in voluntatem. Promissio autem dei, cui firmiter credit ac propterea fiduciam concipit, est, ut inquit beatus Thomas in prima secundae, quod Deus remittat peccata et iustificet impium per mysterium Christi. — Opera 589 D—590 E; C. C. VII 26, 4 ff. Nachdem drei andere Arten von fides erläutert worden sind: Verum nos contrahamus hanc fidem ad promissionem divinam, quae est in Deo, quatenus promissa servat . . . In nobis vero est haec fides, prout fidimus promissioni divinae. Haec fidei significatio pro fiducia coniuncta est significationi spei . . . Ex apostolo Paulo in pluribus locis habemus hanc significationem fidei pro confidentia. — Scholia in Eph. 3, 12; Opera 487 D: Hoc in loco, ut reor, Paulus explicat, quidnam per fidem intellexerit in multis locis aliis. Nam explicat nos habere fiduciam et accessum in confidentia per fidem ipsius, id est, Christi. Nam quoniam credimus in Christum, id est

katholischen abgrenzen will: der Glaube ist *assensus* und *fiducia*¹.

Immerhin aber ist dieser Wandel an einer Stelle erfolgt, an der von Anfang an die Gedankenbildung Contarinis in Fluß war, und es ist nur ein Schritt weiter auf einem schon früher eingeschlagenen Wege getan worden. Darum ist eine andere Veränderung viel wichtiger und merkwürdiger, die in der *Epistula de iustificatione* ganz überraschend auftaucht und einen im ganzen System grundlegenden Punkt berührt, an dem bisher der Thomismus Contarinis unerschüttert gewesen war: den Rechtfertigungs- und Gnadenbegriff selbst.

Der Aufriß der katholischen Rechtfertigungslehre ist seit der Hochscholastik eindeutig folgender: Letztes Ziel, auf das Gott es mit den Menschen abgesehen hat, ist die ewige Seligkeit. Gott läßt jedoch zu ihr nur Gerechte zu, d. h. solche, die in ihrem irdischen Leben einem ganz bestimmten religiös-sittlichen Maßstab entsprochen, das göttliche Gesetz in Gedanken, Worten und Werken erfüllt haben. Da der Mensch von sich aus dazu nicht imstande ist, rüstet ihn Gott mit der Kraft dazu aus, indem er ihm in der Rechtfertigung durch das Sakrament Gnade und Tugenden eingießt. Dadurch wird der Mensch wirklich, wesentlich gerecht.

Bei Contarini tritt jetzt plötzlich etwas Zweites als Inhalt der Rechtfertigung hervor. Es werden in ihr nicht nur Gnade und Tugenden und damit eine dem Menschen selbst

ad eum, per eius praecepta, credendo beneque agendo ambulamus; et ipsi fidimus, a quo nobis fuit facta promissio, et praedicatum Evangelium; habemus fiduciam ad Deum, itemque accessum ad Deum in confidentia. — Beachte auch die Gleichsetzung von *fides* und *fiducia* Opera 497 B.

1) Siehe die S. 84 Anm. 1 zuerst angeführte Stelle und Scholia in Rom. 1, 17; Opera 435 D: *Ad fidem, vero refert ad nos, quorum assensus et fiducia nititur promissioni divinae, et fidei nobis datae a Deo.*

inhärierende Gerechtigkeit eingegossen, sondern es findet außerdem, daneben eine Anrechnung, d. h. eine rein in Gottes Gedanken vorgenommene Übertragung der Gerechtigkeit Christi statt, so daß der Mensch in Gottes Augen eine doppelte Gerechtigkeit besitzt: seine eigene, die *iustitia inhaerens*, und die *iustitia Christi imputata*¹. Beide zusammen sind die Formalursache der Rechtfertigung².

Der eigentliche religiöse Beweggrund, der zur Einführung dieser zweiten, neuen Größe Anlaß gegeben hat, läßt sich dreifach ausdrücken: Es ist einmal ein stärkeres Bewußtsein von der Heiligkeit Gottes und ein tieferes Sündengefühl. Dadurch tritt die Mangelhaftigkeit der inhärierenden Gerechtigkeit hervor, die, wenn auch von Gott geschenkt, doch durch ihre Inhärenz im Menschen etwas Menschlich-Unzulängliches bleibt und deren Werke eben unsere Werke werden. Mit ihnen kann der Mensch vor Gottes unbedingter Forderung nicht bestehen. Diese Einsicht weckt das Verlangen nach einer gänzlich fleckenlosen Gerechtigkeit, die aber eben dann, wenn sie fleckenlos sein soll, losgelöst vom menschlichen Subjekt bleiben

1) Opera 591 A; C. C. VII 27, 21 ff.: quem (animum) conversum Deus infundens Spiritum suum sanat, sanctificat, iustificat, adoptat in filium per Spiritum filii sui, per quem diffusum in cordibus nostris clamamus: „Abba, Pater“. Insuper donat nobis cum Spiritu Christi Christum ipsum et omnem iustitiam eius gratis ex ipsius misericordia nostram facit, nobis imputat . . . — Opera 591 C; C. C. VII 28, 12 ff.: Attingimus autem ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse iusti et efficimur consortes divinae naturae et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum.

2) Opera 592 E; C. C. VII 29, 1 ff.: . . . formaliter . . . charitas et gratia Dei nobis inhaerens et iustitia Christi nobis donata et imputata efficit nos iustos.

muß. Sie scheint in der Gerechtigkeit Christi gefunden, mit der wir nur in der Vorstellung Gottes gewissermaßen überkleidet sind¹.

Zweitens erregt das rechtliche Schema Widerwillen, in dem sich die allgemein-katholische Lehre bewegt. Es erscheint dem wirklichen, im Gewissen empfundenen Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht angemessen, wenn der Mensch mit Verdiensten oder überhaupt mit etwas Eigenem, an dessen Zustandekommen sein Wille beteiligt ist, vor Gott hintreten und dafür das ewige Leben beanspruchen will. Vielmehr muß allein die freie Gnade Gottes das Verhältnis bestimmen².

Ein Drittes hängt wiederum aufs engste mit dem Ersten zusammen. Man sehnt sich heraus aus der schwebenden Stimmung, in der die katholische Lehre den Menschen erhält, indem sie ihm befiehlt, immer wieder an sich selbst und damit an seinem Heil, zu dem er mitwirken muß, zu zweifeln. Man will im Gewissen zu einer Sicher-

1) Opera 592 G; C. C. VII 29, 30 ff.: Haec . . . nostra iustitia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest, quin in multis offendamus, quin assidue peccemus ac propterea indigeamus oratione, qua quotidie petamus dimitti (lies: dimitte?) nobis debita nostra. Et idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iustitiam nostram haberi iusti et boni, quemadmodum deceret filios Dei esse bonos et sanctos, sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est, quod Deum offendant, quod Deo non summopere placeat.

2) Scholia in Rom. 4, 1—3; Opera 437 C/D: Ubi notat Paulus primo, Verbum hoc, reputatum; quod non habet vim, nec eo uti recte possumus, nisi cum ex gratia provenit reputantis, non ex meritis eius cui reputatur. Cum igitur dicat scriptura, reputatum est ei ad iustitiam, manifeste apparet, quod non tribuatur operibus; quia merces operum imputatur secundum iustitiam et secundum debitum, non autem secundum gratiam. Cum ergo dicat scriptura, reputatum est, innuit gratiam et excludit iustitiae debitum.

heit, zu einem inneren Frieden gelangen. Das ist nur möglich, wenn man sein Vertrauen auf etwas setzen darf, das durch die unüberwindbare eigene Menschlichkeit nicht beeinträchtigt werden kann, auf eine Größe, die allein durch Gottes Gnade dem Menschen zuteil wird. So verbinden sich mit der Lehre von der angerechneten Gerechtigkeit auch Ansätze zu der Anerkennung einer Heilsgewißheit, die der Katholizismus sonst seinen Gliedern verwehrt¹.

Es liegt auf der Hand, daß das alles Beweggründe sind, die in der deutschen Reformation wirksam waren. Auch der systematische Ausdruck, den sie in dem Stichwort: Anrechnung der Gerechtigkeit Christi gefunden haben, ist Contarini und den Reformatoren gemeinsam.

Wie fügt nun aber Contarini diese zweite Formalursache der Rechtfertigung dem katholischen System ein? Dafür gewinnen die Ansätze einer Christusmystik,

1) Opera 592 F—H; C. C. VII 29, 23 ff.: *restat inquirere, utranam debeamus niti et existimare nos iustificari coram Deo, id est sanctos et iustos haberi, ea inquam iustitia, quae deceat filios Dei ac oculis Dei satisfaciat, an hac iustitia et caritate nobis inhaerente an potius iustitia Christi nobis donata et imputata. Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti inquam tanquam re stabili, quae certo nos sustentat, iustitia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente. Es folgen die S. 87 Anm. 1 angeführten Sätze. Hac ergo sola certa et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos iustificari coram Deo, id est iustos haberi et dici iustos. — Scholia in Rom. 4, 16; Opera 438 E: . . . quasi dicat, ideo Deus iustificat ex fide, ut iustificatio sit ex gratia dei, et non ex nobis. Ideo autem secundum gratiam, ad hoc, ut promissio sit firma: nam si res penderet ex iustitia, ut scilicet redderetur operibus nostris, et non ex gratia Dei; promissio nullam haberet firmitatem, ob defectum nostrorum operum. — Scholia in Gal. 6, 16; Opera 481 C: . . . inquit . . . quicumque sequuntur hanc regulam, ut fiant in Christo nova creatura, pax super illos: non enim amplius habent cur diffidant se non esse reconciliatos Deo.*

die wir am Ende der vorigen Entwicklungsperiode beobachten konnten, eine hervorragende Bedeutung. Vor allem bei der Taufe weiß Contarini mit paulinischen Gedanken deutlich zu machen, wie die mystische Verbindung zwischen uns und Christus, das Christo inseri, das Christum induere zustande kommt: Wir werden auf Christi Tod getauft und dabei mit ihm begraben, um mit ihm wieder aufzuerstehen. Die Einheit mit dem Haupt ist derjenigen gleich, die zwischen dem nicht Getauften und Adam besteht: sie schmelzen zu einer einzigen juristischen Person zusammen, und Gott sieht Haupt und Glieder in eins und rechnet den Gliedern an, was das Haupt getan hat¹. Im übrigen zeichnen sich die Aussagen, die Contarini über diesen Punkt macht, nicht durch Klarheit aus. Denn während es an der eben benutzten Stelle so scheint, als geschehe die Einigung mit Christus durch den magisch-sakramentalen Vorgang in der Taufe, so ist es anderswo wieder, wie bei Luther, der Glaube, der uns mit Christus verbindet und seine Gerechtigkeit auf uns überträgt². Endlich erscheint bei Ge-

1) Opera 593 B/C; C. C. VII 30, 31 ff.: Dicit beatus Thomas, cum loquitur de baptismatis sacramento, . . . quod unusquisque baptizatur in mortem Christi et cum eo sepelitur, ut inquit Apostolus. Iccirco ita se habet baptizatus ac si ipse gerens personam Christi mortuus fuisset, passus et consepultus cum Christo et cum Christo resurrexisset in novam vitam . . . dicit . . . mortem Christi, passionem ac meritum nobis donari, nobis imputari in baptismate . . . — Scholia in Phil. 3, 8 f.; Opera 494 H: Altera iustitia quae est in capite nostro, quae plena est et perfecta, et nobis donatur; nam obedivimus omnes in Christo, et meruimus omnes in Christo, sicuti peccavimus omnes in Adam, et in eo mortem meruimus. — Scholia in Gal. 3; Opera 477 C: (Christus) se medium opponit inter nos et Deum, ut Deus videat nos in ipso.

2) Opera 591 C; C. C. VII 28, 17 f.: utramque (iustitiam) attingimus per fidem. Vgl. Opera 592 E; C. C. VII 29, 8 f. — Scholia in Rom. 4, 1—3; Opera 437 D: Notandum etiam, quod hanc imputationem iustitiae nulli alteri rei tribuit, quam fidei. —

legenheit auch die ebenfalls im Sakrament oder durch den Glauben empfangene *iustitia inhaerens* als derjenige Faktor, der uns an der göttlichen Natur teilhaben läßt und uns damit fähig macht, Christo eingepflanzt zu werden und ihn anzuziehen¹. Jedenfalls aber ist für Contarini die Herstellung dieses Zusammenhangs mit Christus der eigentliche Sinn der Rechtfertigung².

Das Verhältnis, in dem die inhärierende und die angerechnete Gerechtigkeit zueinander

Scholia in Gal. 3, 26 ff.; Opera 479 D: ... per fidem inserimur in Christum, induimus Christum, nobis mortui, transformamur in ipsum, et omnes unus sumus in ipso, et sic sumus in semine Abrahae, et in ipso efficimur compotes benedictionis, iuxta promissionem Dei. — Scholia in Gal. 5, 2; Opera 480 H: Nihil prodest Christus ei qui fide non est ei coniunctus.

1) Scholia in Rom. 5, 12 ff.; Opera 439 A: per obedientiam unius hominis Iesu Christi, iusti constituuntur multi; illi scilicet qui renati sunt, et inhaeserint Christo per fidem et charitatem ... — Scholia in Eph. 1, 3 ff.; Opera 483 A: ... ubique Paulus conatur ostendere, nos per fidem et charitatem insertos esse Christo. — Ebenda B: Per gratiam Dei, et spiritum sanctum inserimur in Christo, et in ipso perfecte sumus grati Deo. — Besonders Contarini an Pigghe; Dittrich, Reg. 350: Pigghe will keine habituale Gerechtigkeit im Menschen gelten lassen, sondern nur die *iustitia imputata*. Er kennt nur Akte des Glaubens und der Liebe. Dagegen Contarini: ... si requiritur in nobis dispositio ad hoc, ut Christi iustitia nobis imputetur, nimirum sicuti actu illo fidei et dilectionis transeunte, nobis sive dormientibus post acceptam gratiam vel cuiuspiam alteri actioni intentis ac nihil de Christo et de Deo cogitantibus imputatur iustitia Christi: necesse est, ut tunc quoque in nobis maneat dispositio illa, per quam inserimur Christo. Qui enim fieri potest, ut iustitia Christi imputetur his, qui non sunt inserti Christo, sicuti palmes inseritur viti, neque tunc possumus inseri per actum, qui nullus est. Fateamur ergo necesse est inseri nos Christo per habitum immanentem ...

2) Scholia in Eph. 2, 5; Opera 486 E: Animadvertite hunc perpetuum esse scopum Pauli, ut doceat nos esse insertos Christo; unde omnia quae Christi sunt, nobis attribuit.

stehen, versucht er einmal mit dem Gedanken zu bestimmen, den wir eben kennen lernten, daß nämlich in der Eingießung von Gnade und Liebe die Einigung mit Christo erreicht werde, auf Grund deren die Anrechnung stattfindet¹. An anderen Stellen führt er aus, daß der Mensch mit den ihm in der *iustitia inhaerens* verliehenen Kräften dem Ziel, der ewigen Seligkeit, zustreben müsse, soweit er komme, und daß dann die Gerechtigkeit Christi nur zudecke, wo er gefehlt, und ergänze, was er nicht habe erreichen können². Endlich tritt dieser letzte Gedanke noch einmal mit der bedeutsamen Abwandlung auf, die an Luther erinnert, daß Gott diese ergänzende Anrechnung der Gerechtigkeit Christi nur darum vollziehe, weil er seine Allmacht kennt und daher weiß, daß der bisher nur unvollkommen gerecht gewordene Mensch in seiner heiligenden Gemeinschaft notwendig zur Vollkommenheit gelangen muß. Dann ist die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi nur die Vorwegnahme eines Zustandes, der später einmal wirklich erreicht werden wird und der, weil der allmächtige Gott im Spiel ist, bei dem Wollen und Sein zusammenfällt, schon als erreicht gelten kann³.

1) s. S. 90 Anm. 1.

2) Scholia in Eph. 1, 3 ff.; Opera 483 A: . . . unde suppletur omnibus defectibus nostris. — Scholia in Phil. 3, 12; Opera 495 B: Esse comprehensum a Christo Iesu, duobus modis potest intelligi: vel quo ad opus et perfectionem vitae, ad quam a Deo et Christo electus fuerat; ut sit sensus, Sequor, non desisto ut assequar id, ad quod a Deo sum electus . . . vel quo ad imputationem: nam membris Christi, ea quae illi desunt ad perfectionem iustitiae, imputantur ex iustitia et meritis Iesu Christi. — Contarini an Pigghe; Dittrich, Reg. 351: . . . iustitia . . . imperfecta et inchoata, cuius defectui supplet Deus per imputationem iustitiae Christi . . .

3) Scholia in Eph. 1, 3 ff.; Opera 483 A: Deus non elegit nos quia sancti eramus; sed elegit, ut nobis sanctitatem elargiretur; quam in hac vita incipimus habere, in conspectu

Alle drei Versuche, eine organische Verbindung zwischen *iustitia inhaerens* und *iustitia Christi* herzustellen, haben das eine gemeinsam, daß die Eingießung der inhärierenden Gerechtigkeit der Anrechnung, mit anderen Worten die Rechtmachung der Gerechtsprechung vorausgeht und ihre Vorbedingung ist. So hat es auch Contarini gleich am Eingang der *Epistula de iustificatione* bei der grundlegenden Definition des Begriffs *iustificatio* ausgesprochen: „Gerechtfertigt werden heißt nichts anderes als: gerecht gemacht und deshalb auch für gerecht gehalten werden“¹. Das aber erinnert wiederum an den Satz des Thomas, in dem er betont, daß der forensische Akt, die Sündenvergebung, der realen Rechtmachung nachfolgt und sie zur Voraussetzung hat².

Eine wichtige Frage jedoch bleibt im Verhältnis der beiden Gerechtigkeiten ungeklärt: auf welche von beiden es vor Gott eigentlich ankommt. Das eigene religiöse Empfinden treibt Contarini zweifellos dahin, den Ton auf die *iustitia imputata* zu legen. Jene oben besprochenen Stellen, an denen er eine Heilsgewißheit fordert³, klingen so, daß es scheint, als könne die Frage gar nicht anders als zugunsten der Gerechtigkeit Christi beantwortet werden, und auch da, wo gesagt wird, die Anrechnung könne nur erfolgen, wenn der Mensch durch die inhärierende Gerechtigkeit Christo eingepflanzt sei⁴, tritt die *iustitia inhaerens* nur als ein Mittel zum Zweck auf, als die unerläßliche Vorbedingung dafür, daß das im Rechtfertigungsakt eigentlich Wesentliche sich ereignet. — Umgekehrt liegt in den anderen Gedanken, in denen Contarini beide Ge-

tamen Dei, qui nobis largitur iustitiam Christi, et nos inspicit per ipsum, iam habemus.

1) Opera 588 f.; C. C. VII 24, 1 f.: *Iustificari . . . nihil aliud est quam iustum fieri ac propterea etiam haberi iustum.*

2) S. th. II 1 q. 113 art. 8; II 955 Migne.

3) S. 87 Anm. 1 und S. 88 Anm. 1.

4) S. 90 Anm. 1.

rechtingkeiten auf einander zu beziehen versucht¹, der Ton durchaus auf der realen Gerechtmachung. Die Anrechnung ist nur eine Ergänzung von mehr oder minder starken Mängeln des Menschen, bzw. eine sachlich unwesentliche, nur vorläufige Vorwegnahme eines Zustandes, der später doch durch die *iustitia inhaerens* verwirklicht werden wird. Sie kann von Gott nur vollzogen werden, weil er die guten Erfolge des mit der inhärierenden Gerechtingkeit ausgestatteten Menschen bereits vor Augen hat. — So wird gerade in denjenigen Gedanken, durch die Contarini überhaupt erst eine Verbindung zwischen beiden Gerechtingkeiten herstellen kann, der *iustitia imputativa* nicht der Vorrang gelassen, sondern das Vorhandensein einer inhärierenden Gerechtingkeit zu ausschlaggebender Bedeutung erhoben. Überall aber, wo das geschieht, kommen die religiösen Beweggründe nicht zur Auswirkung, die erst zur Annahme einer *imputatio iustitiae Christi* geführt haben.

Derselbe Abfall tritt noch viel deutlicher da hervor, wo Contarini sich mit dem Leben des schon Gerechtfertigten beschäftigt. In diesem Abschnitt ist mit keinem Wort mehr von der angerechneten Gerechtingkeit die Rede, sondern es wird in der allgemein üblichen Weise das Wachstum der *iustitia inhaerens* beschrieben, als gäbe es neben ihr nichts anderes. Freilich wird auch nirgends davon gesprochen, daß diese Entwicklung mit der Erlangung des ewigen Lebens abschließt, und das Wort *meritum* fällt nicht². Jedoch wird hervorgehoben, daß hier die Werke die Hauptrolle spielen, und in diesem Sinn, mit Beziehung auf die Werke nach der eigentlichen, ersten Rechtfertigung das Stichwort *iustificatio ex operibus* wieder eingeführt³. Äußerungen Contarinis an anderer Stelle

1) S. 91 Anm. 2 und 3.

2) Opera 595 A—596 E; C. C. VII 32, 33 ff.

3) Opera 595 D—596 E; C. C. VII 33, 31 ff.: *Haec iustificatio potest dici fieri ex operibus et potest appellari iusti-*

lassen erkennen, daß er den Werken auch für die Erlangung des ewigen Lebens eine gewisse Bedeutung zuerkennen will¹ und daß er gegenüber dem Verdienstbegriff über eine zweideutige Haltung nicht hinausgekommen ist. Manchmal will er ihn, wenn auch nicht im strengen Sinn, gelten lassen²; anderwärts wieder bezeichnet er die

ficatio operum . . . ex operibus tamen, quae sequuntur, ostenditur haec iustificatio et haec fides perfecta seu formata et efficax per charitatem . . . Nam si opera bona non sequuntur, imperfecta fuit fides illa et inanis. In his ergo bonis operibus ambulamus . . . et sic fit certa nostra vocatio . . . quoniam eis magis iustificamur et ad perfectum tendimus . . .

1) *Instructio pro praedicatoribus*; Quirini III praef. 79 f.: ad caritatem Dei et proximi omnia bona opera referuntur, . . . quibus proposita sunt praemia omnium amplissima, vita scilicet aeterna. — Scholia in 1. Tim. 4, 10; Opera 510 E: Fidelibus . . . bene viventibus dat supernam gloriam. — Vgl. auch die nächste Anm.

2) Begleitschreiben zum Art. 5 des Regensburger Buchs; 3. V. 1541; Brieger ZKG 5, 1882 S. 594f. (Ich weise bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß Contarini bei der Abfassung des Schreibens da, wo er sich für seine Anschauung vom Verdienst auf Thomas beruft, ein Schreibfehler unterlaufen ist. Es muß natürlich statt: **2. a** 2. ae heißen: **1. a** 2. ae.) — Contarini an Bembo 28. VI. 1541; Dittrich, Reg. 341: (Li protestanti) non negano, che l'opere doppo la gratia habino quella efficacia, che dicamo nui, ma si servano di usare questo vocabolo de merito, perche lo prendano nella sua significazione propriissima, et noi lo prendiamo in una significazione piu ampla. — Contarini an (Aleander?) 22. VI. 1541; Morandi I 2, 188: Quanto al secondo circa l'uso di questo vocabolo „merito“, certamente V. S. Rma poteva bene con la verità rispondere a colui, che li disse essersi quì (in Regensburg) concluso, che le opere non fossero meritorie, perchè questo è falsissimo, anzi si dice tutto l'opposto chiaramente, ma ben si è schivato a mio giudizio di usare questo vocabolo di „merito“, perchè nella sua propria significazione, et assoluta non si puote attribuire alle opere nostre . . . Che importa 'alla predicatione del popolo dire, che Dio ricompensa le opere nostre per debito, et obbligo, che questo importa il „merito“, ovvero che la ricom-

Beseligung des Menschen als eine freie Gnadentat Gottes¹.

Das eigentümliche Schwanken Contarinis in seiner Lehre von der doppelten Gerechtigkeit wird sich erklären, wenn wir jetzt daran gehen, zu untersuchen, woher Contarini diese Lehre hat, durch welche Einflüsse er veranlaßt worden ist, die dem Katholizismus fremde Anschauung von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi in seine thomistische Rechtfertigungslehre aufzunehmen und diese von jener zersetzen zu lassen.

Es läßt sich ein verhältnismäßig enger Zeitraum abgrenzen, innerhalb dessen die ersten Einflüsse dieser Art auf Contarini wirksam geworden sein müssen. Neben den im vorigen Abschnitt besprochenen Briefen an Sadolet bildet die im Winter 1539/40 verfaßte Schrift *De sacramentis*² die letzte schriftliche Äußerung des Kardinals über die Rechtfertigungslehre, die uns aus der Zeit vor seiner Abreise nach Regensburg vorliegt. In ihr findet sich von der doppelten Gerechtigkeit noch keine Spur.

pensa a quel modo istesso solamente per sua benignità, et liberalità, et non perchè sia debitore nostro? Io per me, potendo ciascuno rinunziare alle sue ragioni, rinuncio a quanta ragione potessi havere, che Dio mi fosse debitore, et tutto quello che mi darà di bene, voglio riconoscerlo dalla sua benignità, misericordia, et liberalità, et non da debito suo, et obbligo suo alcuno. — Scholia in Eph. 1, 1 f.; Opera 482 G: a quo (Christo) etiam venit, ut facti christiani, mereri possimus vitam aeternam.

1) Scholia in Rom. 6, 23; Opera 439 C: Notandum hic, quod innuit Apostolus ... vitam ... aeternam esse ex dono Dei gratuito. — Die Ergebnisse meiner Analyse stimmen im wesentlichen überein mit dem, was Dittrich (G. C.) und F. Hünemann (Tübinger theologische Quartalschrift 102, 1921 S. 1 ff.) über die Regensburger Rechtfertigungslehre Contarinis gesagt haben.

2) Opera 329 ff. — Zum Datum vgl. W. Friedensburg, Quellen und Forsch. II, 1899, S. 194 m. Anm. 1.

Jene Einflüsse müssen also nach der Abfassung dieser Schriften an Contarini herangetreten sein.

Andererseits müssen sie schon vor seiner Abreise nach Regensburg, noch in Italien in irgendeiner Form auf ihn gewirkt haben. Denn die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit ist Pole, als ihm der Artikel 5 des Regensburger Buchs bekannt wird, an seinem Freunde Contarini nichts Neues, sondern sie haben beide schon über diese Anschauung gesprochen, und Contarini weiß aus diesen Gesprächen, ohne daß es ihm jetzt Pole aufs neue zu versichern brauchte, daß Pole sie billigt¹. Ihre Aufnahme durch Contarini muß also im Laufe des Jahres 1540 erfolgt sein.

Nun aber läßt es sich sehr wahrscheinlich machen, daß Contarini gerade in dieser Zeit dasjenige Buch ge-

1) Pole an Contarini 17. V. 1541; Quirini III 25: *Quod vero ipse sensi, cum tuas literas legi, a me potius intelliges, quam quod sentio. Quid enim sentiam, iam pridem cognovisti, nec opus est de hoc plura dicere.* — Pole an Contarini 16. VII. 1541; Quirini III 28: *Cum vero eadem (sententia) tuo nomini notam aliquam inferre videbatur, quasi in ea novi alicuius dogmatis approbatorem te ostenderes . . ., ad neminem quidem magis quam ad me pertinebat, omnem eiusmodi labem, quantum in me est, eluere, praesertim cum nemo esset ex nostro Ordine, qui maiorem facultatem habuerit tuam sententiam vel ex scriptis vel ex sermone, cum hic adesses, plenius intelligendi.* — Nach diesen Stellen gewinnt auch die Tatsache erhöhte Bedeutung, daß Contarini in der Einleitung zur Epistula de iustificatione sich ausdrücklich auf Gespräche mit Pole beruft, wenn er als deren Inhalt auch nicht die gemeinsame Billigung der Lehre von der duplex iustitia nennt, sondern die gemeinsame Klage über die vielen Schriften, die ohne rechte Kenntnis von der Sache geschrieben werden (C. C. VII 23, 5 ff.): . . . in qua (de iustificatione controversia) scio multa fuisse conscripta a nonnullis magis pio quodam animi affectu quam iudicio et peritia. Quamobrem saepenumero Romae cum Magistro Sacri Palatii et Reverendissimo Cardinali Polo nonnullisque aliis viris doctissimis conquestus sum.

lesen hat, in dem zum ersten Male mit aller Deutlichkeit ¹ eine doppelte Gerechtigkeit vertreten wurde: das von Johannes Gropper verfaßte *Enchiridion Christianae Institutionis*, das Hermann von Köln im Jahre 1538 zusammen mit den *Canones* seines Diözesankonzils von 1536 herausgegeben hatte. Wir besitzen einen Brief Corteses vom 4. Juli 1540, in dem er erzählt, er habe dieses Buch „in den vergangenen Tagen“ gelesen ²; es scheint also gerade um diese Zeit nach Italien herübergekommen zu sein. Er lobt mit begeisterten Worten die „Klugheit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit“, mit der hier die Christen unterwiesen und die Häretiker bekämpft werden, und bittet Contarini um sein Urteil ³. Allerdings ist nicht festzustellen, ob die feste Überzeugung, die Cortese ausspricht, daß nämlich Contarini das Buch ebenfalls schon kenne ⁴ den Tatsachen entsprach; aber es ist kaum anders denkbar, als daß der Kardinal es sich mindestens auf diese warme Empfehlung eines geschätzten Freundes hin besorgt und gelesen hat, zumal es ihn auch wegen der in Köln durchgeführten Reformen aufs höchste

1) Was Dittrich veranlaßt haben kann, G. C. 660 zu behaupten, im *Enchiridion* Groppers sei die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit „noch etwas unbestimmt“ vorgetragen, ist mir unerfindlich.

2) Opp. Cort. I 132: *A giorni passati mi è capitata nelle mani un'opera fatta per lo episcopo di Colonia intitolata concilia Coloniensia . . .*

3) Ebenda: . . . pare a me non avere visto più sincera, più modesta, pia e vera opera, poichè suscitarono queste eresie abominande; e pare a me, che con grande ingegno, dottrina e pietà instruisca tutti li cristiani, ed everta le munizioni delli eretici . . . mi sarà gratissimo, che la si degni di scrivermi il parer suo, acciochè io forse non m'inganassi di giudicio, perchè fin'ora parmi non vi aver visto cosa alcuna, che non sia summamente religiosa e pia.

4) Ebenda: . . . io mi persuado, che V. S. Rma la debbia aver vista . . .

interessieren mußte¹. Darauf, daß die Lektüre stattgefunden hat, weisen denn auch Äußerungen in frühen Regensburger Depeschen hin, in denen Contarini berichtet, daß Gropper zu einem der katholischen Kollokutoren ausersehen ist, und zur näheren Kennzeichnung des Mannes hervorhebt, es sei der, der das „concilium Coloniense“ verfaßt habe². Demnach scheint es mir sicher, daß Contarini 1540 schon das Buch gelesen hat³.

1) Cortese schreibt ebenda: . . . possi essere forma a tutti li altri episcopi per riformare se stessi e le sue diocesi.

2) Contarini an Farnese 18. IV. 1541; v. Pastor Hist. Jb. 1880 (Sep.) S. 45: . . . habbiamo anco parlato del Cocleo et Groppero, quello che fece il concilio Coloniense. — Contarini an Bembo 26. IV. 1541; Dittrich, Reg. Inedita No. 63 S. 322: . . . li catholici sono l'Ecchio, Ms. Julio Flucco . . . et Ms. Giovanni Groppero dottore Coloniense, quello che fece quel concilio Coloniense . . .

3) Auf Grund derselben Quellenstellen ist zu diesem Resultat auch schon Dittrich gelangt (G. C. 660 f.). Um so seltsamer ist es, daß er 661 ff., bes. 668 dann dem Einfluß dieser Lektüre auf Contarini nur eine vorbereitende Bedeutung beimißt, die Entscheidung Contarinis für die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit aber auf die Regensburger Auseinandersetzungen mit Pigghe und die Lektüre seiner ersten beiden Controversiae zurückführt. Daran ist gewiß das eine richtig, daß die Anschauung, die Contarini aus dem Enchiridion gewonnen hatte, durch mündliche Gespräche in Regensburg noch bestärkt worden sein mag, aber durch Gespräche mit Gropper, nicht mit Pigghe. Denn mit der Form, in der Pigghe die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit vortrug, hat die Epistula de iustificatione nichts gemein. Das zeigt sich ja auch darin, daß Contarini sich mit Pigghe in Regensburg und später über die doppelte Gerechtigkeit gestritten hat und eine Verständigung zwischen ihnen beiden nicht erfolgt ist. — Höchstens an einem Punkte, der aber, weil rein scholastisch, von geringer Bedeutung ist, vermag ich Einflüsse Pigghescher, d. h. skotistisch-nominalistischer Färbung bei Contarini zu entdecken, nämlich darin, daß er in der Zeit nach Regensburg häufig die rechtfertigende Gnade mit der caritas identifiziert. Doch ist das ein Lehrsatz, den auch Gropper von seinem Lehrer Pigghe in seinen sonst

Das bestätigt sich durch die Wahrnehmung, daß die Rechtfertigungslehre, die Contarini in der *Epistula de iustificatione* und in allen späteren dogmatischen Schriften vertritt, aufs Große gesehen, diejenige des Gropperschen *Enchiridion* ist¹. Hier wie dort ist der Glaube als *assensus* und *fiducia* gefaßt². Er hat zum Gegenstand die Verheißungen Gottes, d. h. seinen Willen zur Vergebung der Sünden und gerade auch meiner Sünden, und ist das Organ, das die Rechtfertigung ergreift³. Auch Gropper

thomistischen Aufriß hinein übernommen hat (vgl. *Enchiridion* fol. 172 r.) und der daher auch auf dem Umweg über Gropper zu Contarini gekommen sein kann.

1) Diese Übereinstimmung hat, soweit ich sehe, nach einer Andeutung I. Döllingers (*Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen* III, Regensburg 1848, S. 311) zum ersten Male Th. Brieger in seinem Aufsatz „Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini“ *ThStKr* 1872 S. 87 ff. bemerkt. — Ich zitiere im folgenden das *Enchiridion* nach dem Erstdruck: *Canones Concilii Prouincialis Coloniensis. Sub reuerendiss. in Christo patre ac dno, D. Hermanno S. Colonien. ecclesiae Archiepiscopo . . . celebrati. Anno 1536 Quibus adiectum est Encheridion Christianae institutionis. Cum gratia & priuilegio Caesa. Maiest. & Archiepio Colonien. Impress. Colo. anno XXXVIII.*

2) Die Zusammenstellung von *fiducia* und *assensus* bei Gropper fol. 166 r.: *Nam quid tandem est aliud iustitia fidei, quam ipsissima illa et intus in mente viventia fidei opera? nempe fidere de dei misericordia per Christum . . . Item, deo voluntatem nostram immutanti assentiri . . .* — Für *fides* = *fiducia* vgl. ferner fol. 123 r., wo es dem Glauben zur Aufgabe gemacht wird, aus dem *timor servilis* einen *timor filialis* werden zu lassen, und ebenda v., wo diese Umwandlung von der *fiducia* ausgesagt wird.

3) fol. 168 v.: . . . *fatemur . . . verum esse, ad iustificationem hominis omnino requiri, ut homo certo credat non tantum generaliter, quod propter Christum vere poenitentibus remittantur peccata, sed et quod ipsimet homini credenti remissa sint propter Christum per fidem.* — fol. 129 r.: . . . *credens sibi poenitenti, in Christo Iesu . . . remissum iri peccata per*

verdeutlicht diese Bedeutung des Glaubens als des *ὄργανον* *ληπτικόν* durch mystische Gedanken: In der Einigung mit Christus, die in der fides erfolgt, werden uns Christi Verdienst und alles, was sein ist, zuteil¹. Damit ist zugleich das Geheimnis der *imputatio iustitiae Christi* umschrieben. Sie stellt Gropper ebenso wie Contarini als neben der *iustitia inhaerens* notwendig hin. Keine genügt ohne die andere, sondern beide zusammen sind nötig, wenn wir vor Gott als gerecht erscheinen sollen. Denn eine Anrechnung erfolgt überhaupt erst auf Grund der eingegossenen Gerechtigkeit d. h. nur dann, wenn Gott sieht, daß der Mensch mit dem Pfunde der *iustitia inhaerens* wuchert². Umgekehrt aber reichen eben die Erfolge, die der mit der inhärierenden Gerechtigkeit ausgestattete Mensch in seinem Heiligkeitsstreben erringt, vor Gottes Augen nicht aus. Sie bleiben unvollkommen und müssen durch Christi Vollkommenheit ergänzt werden, wenn sie Gott gefallen sollen. Diese Ergänzung erfolgt, weil wir Glieder Christi sind und als solche von Gott mit Christus in eins geschaut, in unserer ganzen Person ihm angenehm sind³. Durch die Einfüh-

fidem, accipit gratiam praevenientem et iustificantem . . . — Die Stellen ließen sich beliebig vermehren.

1) fol. 166 v.: (*fides*) *nos Christo copulat ac coniungit, nosque coniunctos spiritus ille fidei meritorum et bonorum Christi participes facit, ut quod nobis adhuc deesse senserimus, a Christo per fidem mutuemus . . . Nam quum spiritus noster spiritui Christi per fidem adhaeret, fit unus spiritus cum eo, et quicquid est in Christo, nobis in Christum credentibus . . . communicatur.*

2) fol. 168 r.: *Hanc enim imperfectionem quam viribus tuis supplere non potes, supplebis ex fide in Christum, credens iustitiam Christi (cuius membrum factus es) tuum imperfectum suppleturam, si tamen perpetuo pro viribus quas tibi dominus suppeditaverit coneris eam quam accepisti gratiam promovere.*

3) Vgl. neben der in der vorigen Anmerkung angeführten Stelle fol. 132 r.: *Nihilosecius tamen imperfecta illa obedientia*

rung des Gedankens von der *imputatio iustitiae Christi* und die Bestimmung der *fides* als *fiducia* findet dann Gropper ebenso wie nach ihm Contarini den Weg zu einer Heilsgewißheit. Er hebt hervor, daß der Glaube nicht zögern noch zweifeln dürfe, wenn anders er die Rechtfertigung wirklich ergreifen soll¹. Diese Forderung aufzustellen, fühlt er sich berechtigt gerade durch die Tatsache, daß unsere Rechtfertigung nicht allein auf dem stets fraglichen Wert unserer Werke beruht, sondern auf der Gnade des treuen Gottes, der seine Verheißungen in Christo erfüllt². Natürlich hat auch bei Gropper die Lehre von der angerechneten Gerechtigkeit Christi, die erst die Mängel unserer inhärierenden Gerechtigkeit auffüllen muß, in gewissem Sinne den Verdienstbegriff aufgelöst³, so daß auch dafür Contarini in ihm sein Vorbild hat.

et opera nostra adiuta per gratiam subsequentem, etsi legem non adimpleant, tamen deo placent, non quidem propter dignitatem voluntatis seu operis nostri, sed imputative per gratiam. Postquam enim deus per gratiam iustificantem nos recipit in filios et cohaeredes Christi, idque per fidem, fit ut postea opera nostra tanquam filiorum et reconciliatorum, in fide et timore filiali facta, licet non admodum perfecta et absoluta, deo placent, quia iam placent personae per Christum, ex cuius perfectione nostram imperfectionem supplemus, sumus enim membra corporis eius.

1) fol. 167 v.: . . . hoc docemus, nempe iustificationem . . . esse gratuitum donum dei, quod consistit in remissione peccatorum et renovatione voluntatis, quae non aliter a deo gratis donante accipiuntur, quam per fidem in Christum, fidem quidem non dubitantem aut ambigentem, sed nihil haesitantem. — Vgl. auch die langen, diesem Thema gewidmeten Ausführungen fol. 168 v./169 r.

2) fol. 169 v.: Hic iam non oportebit in opera nostra respicere, nam haec statim nos facient dubitare, sed plane fidem nobis subvenire necesse est . . . Vgl. das Folgende bis fol. 170 r. Schluß.

3) fol. 130 v.: . . . reposita est nobis corona iustitiae dei, qua iustum est ut reddat, quod resipiscentibus promisit, non

Allein so sicher es nach dem eben Ausgeführten feststeht, daß Contarini die Grundlinien seiner Lehre von der doppelten Gerechtigkeit dem Enchiridion Groppers entnommen hat, so darf doch nicht verschwiegen werden, daß innerhalb dieses Rahmens die Betonung der einzelnen Momente bei beiden Männern verschieden ist. Der Gedankengang bei Gropper ist systematisch strenger. Deutlicher als Contarini spricht er es da, wo er über das Verhältnis der beiden Gerechtigkeiten redet, aus, daß die *iustitia inhaerens* die unerläßliche Vorbedingung für eine Anrechnung ist, daß Gott eine Übung des Menschen in den Kräften, die er ihm bei der Eingießung geschenkt hat, sehen will, ehe er ihm durch die Gerechtigkeit Christi die Sünden vergibt und ergänzt, was an der absoluten Gesetzeserfüllung fehlt. Bei Contarini ist dieser Gedanke zwar auch angelegt, aber niemals klar ausgesprochen. Dank der folgerichtigen Durchführung des so bestimmten Verhältnisses erhält dann bei Gropper die *iustitia inhaerens* überhaupt eine viel größere Bedeutung, als sie bei Contarini hat. Die Erinnerung daran, daß in ihr eine gewisse Stufe erreicht sein muß, ehe Gott die Gerechtigkeit Christi zurechnet, nimmt Gropper mit hinein in die Gedanken sowohl über die Heilsgewißheit wie über den Wert der guten Werke des Gerechtfertigten. Dort hebt sie das unerschütterliche Vertrauen auf Gottes Gnade beinahe wieder auf, da diese ja doch nicht völlig frei, sondern nur dann wirkt, wenn der Mensch etwas Bestimmtes getan hat, also an einen Faktor gebunden ist, der infolge der menschlichen Schwäche unsicher bleibt¹. Hier führt sie hinterrücks wieder den Ver-

quidem ex debito, sed ex gratia. — fol. 170 v.: Itidem quod aeternam vitam nullis meritis promereri possis, nisi gratis detur et illa . . .

1) fol. 169 r.: Utrunque ergo requiritur ad iustificationem, nempe ut et credas tibi remissa esse peccata per Christum, et ut te spiritu charitatis renovatum mente, et iam ad opus bonum

dienstgedanken ein; kann und muß doch der Mensch durch seine in der Kraft der inhärierenden Gerechtigkeit getanen Werke Gott bis zu dem Punkt entgegenkommen, wo dessen Gnadenwirkung einsetzt¹.

Was hat Contarini veranlaßt, die doppelte Gerechtigkeit, wie Gropper sie lehrte, nur in ihren Grundzügen zu übernehmen, im einzelnen aber nicht unerhebliche Änderungen in ihr anzubringen? Darüber können zum Schlusse nur noch einige Vermutungen geäußert werden.

Ich gehe aus von der Feststellung, daß Contarini an denjenigen Punkten von Gropper abweicht, an denen dieser am stärksten der systematischen Folgerichtigkeit die religiösen Gedanken opfert, die zur Einführung der Theorie von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi überhaupt erst den Anlaß gegeben haben und um derentwillen sich Contarini die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit zu eigen gemacht hat. Dieser Tatbestand scheint mir nur durch die Voraussetzung erklärlich, daß, als Contarini das Enchiridion Groppers kennen lernte, diese religiösen Gedanken bereits in ihm lebendig waren. Sie liegen ja auch durchaus in der Richtung, in der, wie wir im vorigen Kapitel hatten feststellen können, die Entwicklung Contarinis vorwärts drängte. Auf eine Ausschaltung der in ihrer Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit erkannten menschlichen Leistung, auf eine Herausstellung der göttlichen Wirkung in ihrem Charakter als freier, allmächtiger Gnade richtete sich ja schon damals sein systematisches Streben. Ist es aber richtig, daß er damit unter dem Einfluß der evangelischen Bewegung Italiens stand, dann hindert nichts,

affectum esse per fidem intelligas. — fol. 170 v.: (iustificati) debebunt . . . filiali timore semper esse solliciti, ne in vanum gratiam dei receperint . . .

1) An der Seite 101 Anm. 3 zuletzt angeführten Stelle fol. 170 v. fährt Gropper bezeichnenderweise fort: quam (aeternam vitam, quae gratis datur) tamen non sis assequuturus,

anzunehmen, daß ihm schon vor der Lektüre des Gropper-schen Enchiridion in diesem Zusammenhang das Stichwort: iustitia Christi, meritum Christi, wichtig geworden und in ihm auch bereits das Verlangen nach Heilsgewißheit erwacht war. Spielen doch gerade in den Kreisen um Juan Valdes, bei Vittoria Colonna, bei Michelangelo, bei dem Verfasser des Büchleins „Von der Wohltat Christi“ diese beiden Dinge die große Rolle. Man drückt dort unter dem Einfluß Bernhards, seiner Christusliebe und Christumystik den Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes beim Heilsprozeß mit Vorliebe so aus, daß man auf das Werk Christi hinweist. Man betont, daß angesichts dieser göttlichen Liebestat jeder Versuch, eine Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung zu konstituieren, eine Undankbarkeit bedeutet, und gründet auf die Versenkung in das Bild des sterbenden Erlösers, „der mir vom Kreuz die offenen Arme beut“, die feste Zuversicht auf die Vergebung der eigenen Sünden.

Es würde nun vortrefflich zu der oben¹ herausgestellten Eigenart des Theologen Contarini stimmen, wenn man weiterhin folgendermaßen konstruierte: der Kardinal unterschied sich in einem Punkt klar von den Führern und Führerinnen der italienischen Reformation. Er konnte sich im Gegensatz zu ihnen mit frommen Empfindungen und vereinzelt Gedanken, die diese Empfindungen zu erbaulichen Zwecken zu verdeutlichen und weiterzugeben geeignet waren, nicht begnügen. Es lebte in ihm der Drang zur Klarheit des Gedankens, zur Einordnung in ein System. Seiner theologischen Vergangenheit entsprechend, hieß das: er mußte sich von dem neu gewonnenen religiösen Standpunkt aus mit Thomas auseinandersetzen und sein

nisi perseveraveris usque in finem. — Vgl. auch die längere Auslassung über den Wert der guten Werke des Gerechtfertigten fol. 176 r. und v.

1) S. 69 f.

System ausbauen. Diese Aufgabe aus eigener Kraft zu leisten, war er nicht imstande.

In dieser Lage lernte er Groppers Enchiridion kennen und fand in ihm die Anlehnung, die er brauchte. Hier war bereits geleistet, was ihm als Ziel vorschwebte. Daher übernahm er von dort die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit. Aber wie es ihm mit der thomistischen Prädestinationslehre gegangen war, so erging es ihm auch hier: Seine fromme Haltung fand in den systematischen Verknüpfungen Groppers nicht den völlig adäquaten Ausdruck. Es blieben unbefriedigte Reste. Um von ihnen aus im Rahmen des Gropperschen Systems weiterzudenken oder systematisch berechnigte und in ihren Folgerungen klar durchgearbeitete Änderungen anzubringen, dazu reichte wiederum seine Kraft nicht. Er mußte sich begnügen, zu sagen, was er fühlte, und konnte es nicht hindern, daß diese Gedanken im Grunde das System wieder sprengten¹.

So würden sich Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen Groppers Enchiridion und Contarinis *Epistula de iustificatione* befriedigend erklären.

Dann aber enthüllt gerade ein Vergleich dieser beiden Männer miteinander die tiefste Schwäche der von ihnen gemeinsam vertretenen Theologie: Sie versuchen, Gedanken, die im Luthertum zu Hause sind und zu seinen vornehmsten Triebkräften gehören, innerhalb des von ganz anderen Grundlagen aus gestalteten katholischen Dogmas zum Ausdruck zu bringen. Daran scheitern sie beide: dem einen

1) Von hier aus kann ich verstehen, was Brieger meinte, als er schrieb (ThStKr. 1872 S. 141 f.): „Mag daher die Rechtfertigungslehre unseres Kardinals den Worten nach in diesem oder jenem einzelnen Punkte eine halbierende, nach rechts und links Konzessionen machende sein, der Sache, der Tendenz oder, sagen wir lieber: der Stimmung, ihrem eigentlichen Herzschnage nach ist sie echt protestantisch.“ Freilich schießt der Satz weit über das richtige Maß hinaus.

erstickt der katholische Rahmen das Leben; der andere endet in systematischer Hilflosigkeit¹.

1) Ich will nicht verschweigen, daß neben der im Text vorgeschlagenen noch eine andere Möglichkeit besteht, die Eigenart der *Epistula de iustificatione* genetisch zu erklären. Es wäre denkbar, daß Einflüsse von außen her für Contarini maßgebend waren, als er an den evangelischen Elementen, die die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit in sich birgt, strenger festhielt, als das in der systematischen Verarbeitung Groppers geschehen war. Das würde heißen, daß der Zweck, auf den es mit dem Regensburger Gespräch abgesehen war, die Absicht einer dogmatischen Einigung zwischen Protestantismus und Katholizismus, in die Ausgestaltung der Rechtfertigungslehre Contarinis hineingewirkt hat. Dasselbe ließe sich literarisch so ausdrücken, daß Contarini unter dem Einfluß des Regensburger Buches, das ja mit Rücksicht auf jenen Zweck abgefaßt war, den Schritt von der Lehre des Gropperschen *Enchiridions* weg zum Luthertum hin getan hat. Für diese Vermutung spricht es, daß in der Tat der fünfte Artikel des Regensburger Buches die doppelte Gerechtigkeit nicht in der Form Groppers, sondern in derjenigen bringt, die Contarini aufgenommen hat. Sie lehrt nämlich das einfache „*simul*“ von Anrechnung und Eingießung (*Corp. Reform. Opera Melancthonis* 4, 199) und das *inniti soli iustitiae Christi nobis donatae* (ebenda 200). Allein das steht in der letzten Fassung des Rechtfertigungsartikels, und es ist eben so gut möglich, daß diese Stellen unter dem Einfluß Contarinis ihre heutige Form erhalten haben. Solange die Entstehungsgeschichte des Regensburger Briefes nicht besser geklärt ist, möchte ich es für die Deutung Contarinis lieber ganz aus dem Spiel lassen. Das gilt auch gegen R. Seebergs Bemerkung (*D./G.* IV 2, 749). — Zu dem, was Seeberg sonst über Contarini ausführt (a. a. O. 747 ff.), habe ich folgendes zu sagen: In der Analyse der *Epistula de iustificatione* preßt er m. E. zu sehr den Satz, daß die inhärierende und die angerechnete Gerechtigkeit zusammen die *causa formalis* der Rechtfertigung ausmachen (747 Anm. 3). Daß die Gerechtigkeit Christi nicht in dem Sinne, wie die *iustitia inhaerens*, als eine *forma* in uns hineinkommt, hat Contarini doch wohl gewußt. Seeberg selbst findet ja auch die Anschauung, die er aus diesem Satz herausliest, „logisch wenig einleuchtend“. Es soll mit ihm aber, soweit ich sehe, nichts weiter gesagt sein, als daß beide

Schluß.

Wir sind am Endpunkt der Entwicklung Contarinis angekommen. Bekanntlich ist seine Regensburger Recht-

Gerechtigkeiten zusammen erst die Gerechtigkeit ausmachen, die uns in Gottes Augen eignet und die für ihn die Ursache ist, uns für gerecht zu erklären. Darüber, ob sie uns durch Inhärenz oder durch Anrechnung eignet, kann der Satz nichts aussagen wollen. Auf keinen Fall aber darf man aus ihm herauslesen, daß die Gerechtigkeit Christi „Mittel zum Bestand der formalen oder wirklichen Gerechtigkeit sein soll“ (S. 748). — Im großen aber stimme ich, wenn ich ihn recht verstehe, mit Seeberg dahin überein, daß für Contarini die Eingießung die Voraussetzung für die Anrechnung ist und daß mit dieser Ansicht über das Verhältnis der beiden Gerechtigkeiten die Begründung einer Heilsgewißheit allein auf der Gerechtigkeit Christi im Widerspruch steht. Allein ich könnte das dann nicht so ausdrücken, wie Seeberg, nach dem der Mangel der Contarinischen Rechtfertigungslehre darin beruht, daß „entgegen der grundlegenden Definition der Rechtfertigung die Imputation nicht als Folge der Rechtmachung betrachtet, sondern ihr koordiniert wird“, daß Contarini „die imputierte Gerechtigkeit als zweiten Faktor neben die inhärente Gerechtigkeit stellte, statt sie ihr zu subordinieren“ (S. 748). Liegt hier nicht eine Überschätzung der Stelle Opera 591 C; C. C. VII 28, 17 vor: „Simul tempore utraque nobis donatur“? Daß Contarini daneben noch die Frage: *utra sit natura prior?* kennt, hebt er doch gleich darauf hervor. Zwar beantwortet er sie nicht ausdrücklich, aber er hat doch eine Meinung darüber, und Seeberg selbst hat doch festgestellt, daß diese Meinung dahin geht, die Eingießung als Voraussetzung der Anrechnung anzusehen. — Danach fällt für mich auch im Vergleich zwischen Contarini und Gropper der Hauptton auf etwas anderes. Nicht, daß bei Contarini „sich zwei verschiedene Gedankenströmungen treffen“, der Thomismus und diejenige Bewegung, die in der Lehre von der Anrechnung ihren systematischen Ausdruck gefunden hat, ist nach meiner Meinung schuld an der größeren Unklarheit, die gegenüber Gropper bei Contarini bleibt. Dieselben zwei Gedankenströmungen treffen sich auch bei Gropper und machen seine Ausführungen im Prinzip genau ebenso unklar. Der größere und geringere Umfang dieser systematischen Unklarheit findet vielmehr darin seine Erklärung, daß auf Contarini die eine dieser

fertigungslos zu sein. Er war kein Papst, sondern auch bei den meisten seiner alten Freunde auf Ablehnung gestoßen. Wie die Anfeindungen, die er zu erdulden hatte und in denen sich zum ersten Male etwas vom Geist der Inquisition ankündigte, und das Scheitern seines Lebenswerkes auf ihn gewirkt haben, läßt sich nicht mehr feststellen. Ein Jahr nach seiner Rückkehr aus Regensburg nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. So ist ihm die Entscheidung: Bruch mit der Kirche oder Verrat an seiner Überzeugung erspart geblieben. Freilich hat sich damit zugleich über sein Leben und seine Theologie die Tragik des Fragmentarischen gesenkt. Daß er allezeit sein Herz offen hielt für das Lebendige, das in seiner Umgebung wirksam war und Anspruch auf ihn erhob, daß er mit dem Gott, der heilige Liebe ist, in allem Ernst den Kampf aufnahm und sich überwinden ließ, daß er sein Leben lang nicht Ruhe gab in der theologischen Durchdringung aller Phasen des Kampfes und daß er in Treue und männlichen Mutes Zeugnis ablegte von dem, was er erkannt hatte, das erleuchtet seine Gestalt mit einem hellen, warmen Glanz, vor dem alle seine katholischen Zeitgenossen ins Dunkel einer unlebendigen, auf Formeln eingeschworenen Polemik zurücksinken. Was ihm fehlte, war Schwung und war systematische Kraft. Seine Zeit forderte Männer, die sich fortreißen ließen vom Sturm des Geistes, der das Jahrhundert durchbrauste, und die die Einblicke, die Gott ihnen gewährte, zu einem großen Bild zusammenschauen konnten. Daß Contarini in dieser Zeit, seiner Anlage entsprechend, zögernd vorwärtsschritt und daß er religiös und gedanklich aus zweiter Hand lebte, das macht sein Lebenswerk zu einer Episode.

Strömungen, die evangelische, stärker gewirkt hat, sei es an sich selbst, sei es infolge einer geringeren Hemmung durch systematische Interessen.

GTU Library

3 2400 00100

3 2400 00408 4418

HERAUSGEGEBEN VON HOLL UND LIETZMANN

DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

20597

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil

von

Lic. Hanns Rückert, Berlin

VIII, 281 Seiten. Broschiert RM. 15.—

★

Auf Grund des neuen großen Quellenwerks der Görresgesellschaft wird hier zum ersten Male ein deutliches Bild von der wichtigsten Verhandlungsperiode des Tridentinischen Konzils gezeichnet. Ungleich genauer als es früher geschehen konnte, geht der Verfasser den Einwirkungen der großen europäischen Politik auf die dogmatischen Beratungen und den Einflüssen der Reformation auf die Bildung des katholischen Dogmas nach. Besondere Sorgfalt verwendet er darauf, den Kampf zu schildern, den die verschiedenen Richtungen der Scholastik um das Rechtfertigungsdekret ausfechten und bietet damit wertvolle Aufschlüsse über die stets vernachlässigte katholische Theologie des Reformations-Jahrhunderts.

★

Das große Quellenwerk über das Tridentinische Konzil, das die Görresgesellschaft seit 1901 herausgibt, aber auch die in den letzten Jahrzehnten gewonnene vertiefte Erkenntnis der reformatorischen Frömmigkeit locken, das Tridentinum nach verschiedenen Gesichtspunkten monographisch zu bearbeiten. Die vorliegende Arbeit des Berliner Lizentiaten Rückert, eines Schülers von Karl Holl, schildert 1. die kaiserliche und die päpstliche Politik des Jahres 1546 und ihre Wirkung auf die Verhandlungen des Konzils über die Rechtfertigungslehre, und 2. die Auseinandersetzung des Konzils mit Luther und der Scholastik, unter Beschränkung auf die Lehre von der Rechtfertigung. Die Arbeit ist durch sicheres Erfassen der geschichtlichen Kräfte, scharfe Wiedergabe der theologischen Erörterungen und Fluß der Darstellung ausgezeichnet; sie gewinnt dem spröden Stoff eine Reihe neuer Nuancen ab. Der Verf. hat sich mit ihr sehr vorteilhaft eingeführt.

Literarische Wochenschrift (Heussi).

S. auch die Besprechungen:

Krüger in der Frankf. Ztg., Lit. Beilage Nr. 19, 1925

Christentum und Wissenschaft Nr. 11, 1925

Church Quarterly Review, Oktober 1925 u. a.

MARCUS & WEBER'S VERLAG BONN